# Die Kirchenpolitik der Klerikalen im Frankfurter Parlament.

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Eberhard-Karls-Universität in Tübingen

vorgelegt von

**Richard Lempp,**
Stadtpfarrer in Crailsheim.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

---

Tübingen
Druck von H. Laupp jr
1913.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Wahl.

10. Juli 1913.

Die vollständige Arbeit erscheint unter dem Titel: „Die Frage der Trennung von Kirche und Staat im Frankfurter Parlament" im Verlage von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen als Nr. 7 der von Prof. Dr. Adalbert Wahl herausgegebenen „Beiträge zur Parteigeschichte".

# Inhaltsverzeichnis.


| | Seite |
|---|---|
| 1. Der katholische Verein | 1 |
| 2. Die öffentlich erhobenen Forderungen | 11 |
| 3. Die letzten Ziele | 52 |
| 4. Der Erfolg | 75 |

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547017_0053

## 1. Der katholische Verein.

Als im August 1848 das Frankfurter Parlament an die Beratung des Artikels III der Grundrechte: Verhältnis von Kirche und Staat, sich machte, da zeigte sich sogleich, daß keine von den damals bestehenden Parteien des Parlaments in dieser Frage eine Meinung hatte. In allen Parteien von der äußersten Rechten bis zu den Radikalsten gab es solche, welche Trennung von Kirche und Staat[1]

[1] Trennung von Kirche und Staat ist ja juristisch eine sehr schwer faßbare Sache (vgl. das erschöpfende Buch von Karl Rothenbücher, Trennung von Staat und Kirche, München 1908; ferner: Wilhelm Kahl, Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche, Berliner Universitätsrede, auch in: Internationale Wochenschrift, 1908) und kann sehr verschiedene Formen haben. Aber der allgemeine Sinn der Formel ist klar: Der Staat kennt keine durch das öffentliche Recht privilegierten und eventuell aus dem Staatsbudget unterhaltenen Religionsgesellschaften, sondern behandelt alle in gleicher Weise als religiöse Vereine oder Stiftungen nach privatrechtlichen Grundsätzen. Es leuchtet ein, daß die Forderung der „Gleichstellung aller Religionsgesellschaften in rechtlicher Beziehung", die im Jahre 1848 so vielfach erhoben wurde, nur durchführbar ist bei eben jenem System der Trennung von Kirche und Staat, jedenfalls dann, wenn gleichzeitig unbeschränkte Freiheit in der Bildung neuer Religionsgesellschaften gefordert wird. Denn andernfalls müßte der Staat alle neuen Gesellschaften unbesehen in gleicher Weise durch das öffentliche Recht privilegieren (z. B. ihren Dienern öffentlichen Charakter geben mit strafrechtlichem Schutz ihrer Amtswürde, mit dem Anspruch auf weltliche Zwangsgewalt zur Durchführung ihrer Wirksamkeit, müßte allen Religionsgesellschaften in den öffentlichen Schulen die gleichen Privilegien einräumen usf.). Daß solches theoretisch unausdenkbar und praktisch undurchführbar ist, braucht keinen besonderen Beweis. Wohl aber ist es denkbar, daß im Jahre 1848 sehr viele, welche Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften forderten, sich über die Konsequenzen nicht klar gewesen

forderten, in allen auch solche, welche diese Forderung bekämpften. Nur eine Gruppe war geschlossen, eine Gruppe, die sonst nicht als Fraktion hervortrat, deren Glieder vielmehr unter den verschiedenen Parteien zerstreut waren; das waren die Klerikalen.

Im katholischen Lager hatte man schon lange die kirchliche Frage für „die eigentliche Lebensfrage" gehalten, für das „Zentrum, um welches sich unsere Geschichte dreht"[1]. Eine sehr große Zahl unter den deutschen Katholiken faßte die Folgen der Märzbewegung in erster Linie unter dem Gesichtspunkt auf, daß jetzt auch das Verhältnis ihrer Kirche zu den veränderten Staatswesen ein anderes werden könnte[2]. Die klerikalen Führer benützten die neuen Errungenschaften, Presse und Vereinsfreiheit, um die katholischen Massen zu organisieren und den katholischen Abgeordneten dadurch einen Rückhalt zu verschaffen. Von Mainz ausgehend wurden in Hessen, Baden, der Pfalz, in den Rheinlanden, in Schlesien, Bayern und Westpreußen katholische Vereine (die Piusvereine) ins Leben gerufen[3]. Wenn auch im allgemeinen die Wahlen nach Frankfurt

sind, wie das auch heute der Fall ist bei manchen, die über jene Geschichte schreiben (s. u. Anm. S. 52 u. 76 f.). In unserer Arbeit bedeutet also Trennung von Kirche und Staat vor allem: Abschaffung aller öffentlich-rechtlichen Privilegien der alten Kirchen, sowie des staatlichen Kultusbudgets (doch s. u. Anm. S. 38 f.), nicht aber bedeutet es notwendig Einrichtung des Freiwilligkeitssystems, so daß die Zugehörigkeit zu einer Kirche wie bei einem Verein nur möglich wäre auf Grund einer Willenserklärung (cf. heute die Trennung in Basel oder Genf, wo solches nicht der Fall ist). An solche „Vereinskirchen" hat 1848 nur ein Teil derer gedacht, welche die Trennung forderten, die Klerikalen z. B. wollten sicher den Stiftungscharakter, den Charakter der Volkskirche, beibehalten. Bei den meisten Zeitgenossen trat dieser Unterschied überhaupt nicht ins Bewußtsein.

[1] Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, XXII, S. 385.

[2] Jos. M. v. Radowitz, Ges. Schriften, 1852/53, Bd. II, S. 67.

[3] Ueber all diese Dinge siehe ausführlich: Fr. Schnabel, Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848 (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 29. Heft), 1910, S. 20 ff.; und ferner Ludwig Bergsträßer, Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei (Beiträge zur Parteigeschichte, herausgegeben von Adalb. Wahl, Nr. 1), 1910, S. 141 ff.

noch vor Gründung der Piusvereine stattfanden und darum auch in den katholischen Landesteilen zum mindesten ebenso von den politischen wie von den kirchlichen Fragen beherrscht waren, so spielten doch in einigen Wahlkreisen die Piusvereine schon deutlich eine Rolle bei der Wahl. Der „Katholik" konstatiert mit großer Befriedigung, daß die Klerikalen seit Menschengedenken noch nirgends so glänzend vertreten waren wie in Frankfurt[1]. Wenn man freilich bedenkt, daß wohl die Hälfte aller Wähler zum Parlament der katholischen Religion angehörten, so könnte man darüber verwundert sein, daß unter den zirka 560 Abgeordneten nur zirka 60—70 Klerikale sich befanden. Doch muß man sich erinnern, daß 1848 die ganze klerikale Bewegung noch jung war, daß namentlich in Oesterreich und am Oberrhein die Aufklärungszeit im Katholizismus noch lang nicht überwunden war[2]. Da jene 60—70 Klerikalen in der Debatte

[1] Der Katholik, 1848, S. 248 (erschien in Mainz). Ausführliche Schilderung der klerikalen Abgeordneten siehe Schnabel a. a. O. S. 58 ff.

[2] Schnabel (a. a. O.) zählt im Frankfurter Parlament 52 Klerikale, die er vor allem nach den Unterschriften des Antrags Nagel bestimmt. Dabei ist der Protestant (siehe J. Friedrich, Ignaz v. Döllinger, 1899, Bd. II, S. 386) Simson II, Oberlandesgerichtsassessor aus Stargard, wohl fälschlicherweise als Klerikaler gezählt, er hat bei den namentlichen Abstimmungen gegen die klerikalen Anträge gestimmt (St. B. III, S. 1993 u. 2300). Daß sein Name im Protokoll unter dem Antrag Nagel steht, läßt sich fast nur durch einen Druckfehler erklären, würde aber auch ohne das so wenig wie bei Hoffmann beweisen, daß er zu den Klerikalen gerechnet werden muß. Die Mitglieder des „katholischen Vereins" schätzt Schnabel wie schon W. Struck (Kardinal Geißel und die Bewegung 1848, in Pr. Jahrb. CXI, 1903) auf 30—40, wobei er den Angaben von Karl Jürgens folgt (Zur Geschichte des deutschen Verfassungswerks 1848—49, Braunschweig 1850/51, Bd. II, 1. Hälfte, S. 48 f.) und die bei Poschinger (Bismarck und die Parlamentarier, II, S. 46) genannte Zahl 70 verwirft. Aber Jürgens' Angaben sind mit Vorsicht aufzunehmen. Er sucht die Klerikalen möglichst ungefährlich darzustellen und spottet über das Mißtrauen der Erbkaiserlichen gegen die Ultramontanen; und doch, wie berechtigt dieses war, wissen wir erst, seit Sepp in den Grenzboten 1903 verraten hat, daß nach der Kaiserwahl die Ultramontanen eine geheime Zuschrift an Friedrich Wilhelm IV. richteten mit der dringenden Warnung, die Krone von Volkes Gnaden nicht anzunehmen. Und wenn auch so besonnene und nüchterne Männer wie Det-

über die Kirchenfrage die einzig geschlossene Partei bildeten, so war ihr Einfluß auf die Verhandlungen doch sehr bedeutend. Vom

mold das Gerücht nicht von der Hand weisen, das den Klerikalen den Plan zuschob, im Falle großer Erschütterungen die Rheinlande von Preußen loszureißen und wieder ein Erzbistum Köln aufzurichten (Briefwechsel zwischen Stüve und Detmold 1848—50, Hannover 1903, S. 42; dasselbe siehe Deutsche Zeitung vom 3. Juni 1848: Aus Rheinpreußen; ebenso: Fr. v. Raumer, Briefe aus Frankfurt und Paris 1848—49, Bd. I, S. 49), so muß doch das Mißtrauen gegen die Klerikalen starke Gründe gehabt haben. Es ist bezeichnend, daß Pfülf, der fleißige Biograph des Führers der ganzen klerikalen Bewegung, des Erzbischofs Geißel, aus dessen ganzem Briefwechsel in diesen Jahren kein Wort anführen kann, das eine innere Teilnahme dieses Kirchenfürsten an dem Sehnen des Volkes verriete. Ebenso zeigen die beiden klerikalen Organe, Der Katholik und die Historisch-politischen Blätter, im Jahre 1848 viel mehr Interesse für die Größe der katholischen Kirche als für die Macht und Einheit des deutschen Vaterlandes. Jürgens hat also den katholischen Verein wohl zu Unrecht so stark in Schutz genommen. Auch sonst sind seine Angaben zweideutig. Wenn er z. B. sagt: „Bei weitem nicht alle katholischen Mitglieder der Nationalversammlung und nicht einmal alle die gehörten dem katholischen Verein an, welche vorzugsweise als ultramontan bezeichnet zu werden pflegten", und wenn er dann als Beispiel anführt: „Z. B. nur wenig Oesterreicher", so hat das doch seinen klaren Grund darin, daß eben, wie die Abstimmungen klar beweisen, von allen Oesterreichern nur die Tiroler und der Salzburger Dekan Lienbacher klerikal gesinnt waren und sicher auch allein für klerikal gehalten wurden. (Der von Schnabel, S. 37, als zweiter klerikaler Oesterreicher genannte Dekan Schmid ist nicht aus Salzburg, sondern aus Brixen und in Tirol gewählt.) Der katholische Abgeordnete Giskra aus Mähren hob ausdrücklich hervor (St. B. III, S. 1792), daß unter der großen Masse von Petitionen um Kirchenfreiheit keine einzige aus Oesterreich gekommen sei.

Der von Schnabel aufgenommenen Angabe Jürgens', daß der katholische Verein 30—40 Mitglieder gehabt habe, steht vor allem die Angabe von Sepp entgegen, wonach es „mehr als 90 Mitglieder" gewesen sein sollen (J. A. Sepp, Görres und seine Zeitgenossen, 1877, S. 473). Sepp, der selbst eines von diesen Mitgliedern war, muß freilich mit dieser Zahl zu hoch gegriffen haben; bei den 99, die in der Kirchenfrage, und den 74, die in der Schulfrage für die klerikalen Anträge stimmten, waren je eine Anzahl von Protestanten und nicht klerikalen Katholiken, und auch wenn man berücksichtigt, daß beidemal eine größere Anzahl von Klerikalen bei der Abstimmung gefehlt haben mögen, kann man nicht auf „mehr als 90 Mitglieder" des katholischen Vereins kommen. Aber jedenfalls ist die Zahl von Jürgens (30—40) zu nieder gegriffen. Bei den 52 Klerikalen, die Schnabel aufzählt,

Kölner Erzbischof Geißel veranlaßt gab der Fürstbischof Diepenbrock von Breslau den Anstoß zur Gründung eines außerparlamentarischen „Vereins katholischer Abgeordneten", in dem die Mehrzahl der Klerikalen Mitglieder wurden [1]; unter dem Vorsitz des Generals Radowitz wurde von diesem Verein die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche, von Kirche und Schule in regelmäßigen Zusammenkünften durchberaten und die Haltung der Mitglieder des „katholischen Vereins" im voraus festgelegt. Daß der katholische Verein keine Fraktion der Paulskirche wurde, sondern seine Verhandlungen auf die Kirchen- und Schulfrage beschränkte und sich sofort nach deren Erledigung auflöste, daran war vor allem der Präsident des Vereins Radowitz schuld. Der demokratische Katholizismus, wie er vor allem in Buß und Ketteler vertreten war, hätte gern schon in Frankfurt eine geschlossene katholische Partei zustande gebracht, die in allen Fragen ausgesprochene katholische Politik zu treiben gehabt hätte. Aber Radowitz hat das verhindert. Es widersprach seiner politischen Grundüberzeugung, daß die katholische Kirche als solche in die Politik des Tages hineingezogen würde und katholische Vereine sich zu politischen Parteien ausgestalteten [2]. Dazu

fehlen die Tiroler Gspan, Schuler, Vonbun, welche die protokollarische Erklärung der acht Tiroler gegen die sofortige Einführung von Glaubensfreiheit in Tirol (siehe u. S. 32) unterschrieben haben, sonst allerdings manchmal selbständig abstimmten; ferner fehlt der in Tirol gewählte Dr. Gredler aus Wien, den sein klerikaler Landsmann Beda Weber „einen ausgezeichneten Mann der katholischen Partei" nennt (Charakterbilder, Frankfurt 1853), sowie Bischof Sedlag von Kulm. Diese beiden sind freilich schon vor der Kirchendebatte aus dem Parlament ausgetreten. Dazu dürfen wohl noch einige von den Katholiken, die mit jenen 99 bzw. 74 gestimmt haben, als Klerikale gezählt werden, so daß man die Zahl der Klerikalen auf etwa 60—70 wird schätzen dürfen, die der Mitglieder des katholischen Vereins auf etwa 50—60. Dabei ist natürlich zuzugeben, daß bei manchem von diesen Klerikalen ihre Gesinnung wenig bewußt und ausgesprochen gewesen sein mag, s. u. S. 60 f.

[1] Das Nähere siehe bei Schnabel S. 57 ff.

[2] (St. B. III, S. 1695; Jos. M. v. Radowitz, Ges. Werke, III, S. 493; derselbe: Neue Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche, Stuttgart 1851, Bd. I, S. 183; Otto Pfülf, Bischof v. Ketteler, Mainz 1899, Bd. I, S. 158).

wäre ihm eine weitere Verbindung mit den anderen Klerikalen später sehr unlieb gewesen, da er in der Oberhauptsfrage zu den meisten von ihnen im schroffsten Gegensatz stand. Doch ist dieser katholische Verein[1] mit Recht als „Prototyp der späteren Berliner Zentrumsfraktion" bezeichnet worden[2]; durch seine Geschlossenheit und durch sein Geschick, die Schlagworte der Zeit für seine Pläne zu benützen, hat er viel mehr erreicht, als seine numerische Stärke wahrscheinlich machte. Im Parlament war er gefürchtet als Monstreverschwörung der Ultramontanen[3]; man ahnte, daß der bei den Klerikalen ungewohnte Eifer, sich der liberalen Schlagworte zu bedienen, nicht ganz ehrlich sein konnte; die Heimlichkeit ihrer Verhandlungen steigerte das Mißtrauen. Etwa die Hälfte der Klerikalen gehörte einer der bestehenden Parteien der Reichsversammlung an, so v. Radowitz, v. Bally, Döllinger, v. Lassaulx, v. Nagel, Oertel der äußersten Rechten, A. Reichensperger, Sepp, Ambrosch, Cornelius, Hartmann, Junkmann, Edel, Knoodt, H. Müller, Osterrath, Schuler, Tinnes, Vogel, Waldmann der Kasinopartei, Walter dem Landsberg, Clemens, Gfrörer und Ostermünchner dem Augsburger Hof[4]. Auf der Linken saßen keine Klerikalen[5]; waren doch

[1] Leider sind uns die Verhandlungen dieses kathol. Vereins nicht aufbewahrt. Döllinger hat einen Bericht über seine Bestrebungen und Verhandlungen ausgearbeitet und man hatte im Sinn, ihn drucken zu lassen; aber da nach der 2. Lesung für die Klerikalen befriedigende Beschlüsse in der Kirchenfrage zustande kamen, so beschloß man, im Interesse des Friedens von der Veröffentlichung abzusehen (Radowitz, Ges. Werke, Bd. III, S. 455; Jürgens a. a. O., II, 1, 49).

[2] Ludwig Pastor, August Reichensperger, Freiburg 1899, Bd. I, S. 246.

[3] Beda Weber a. a. O., S. 370.

[4] Der Augsburger Hof war bei der 1. Lesung noch nicht abgesondert, die drei letztgenannten gehörten damals noch zum linken Zentrum. Aber eben der Umstand, daß alle drei später die Absonderung nach rechts mitmachten, zeigt, daß auch sie wie alle übrigen Klerikalen in der Versammlung von radikalen Ideen weit entfernt waren.

[5] Nur Ketteler nahm seinen Platz anfangs auf der äußersten Linken, entsprechend seiner damals sehr demokratischen Gesinnung, vgl. den Entwurf zu seiner Rede für Abschaffung des Adels (Pfülf a. a. O., I, S. 157), seine

bei den Wahlen Klerikale und Radikale überall (außer in Trier) im schärfsten Gegensatz zu einander gestanden. Die hitzigsten Gegner der Klerikalen waren die auf der Linken sitzenden katholischen Pfarrer Kuenzer, Blumenstätter, Sprißler, Tafel, Pfahler. Freilich die Mehrzahl der blinden Freiheitsfanatiker auf der Linken spannte sich in der Kirchenfrage selbst vor den Wagen der Klerikalen, während auf der Rechten und dem rechten Zentrum viele gegen die klerikale Freiheitsparole äußerst mißtrauisch waren; darum war es für die Klerikalen von großem Vorteil, daß sich der katholische Verein nicht zu einer Fraktion ausgestaltete, sondern viele seiner Mitglieder eben diesen Parteien der Rechten und des rechten Zentrums angehörten. Die Klerikalen konnten so innerhalb ihrer Parteien für ihre Sache wirken und da ihnen keine ebenso geschlossene und zielbewußte Vereinigung entgegenstand, da ihre nichtklerikalen Parteifreunde in der Kirchenfrage meist weniger klar orientiert waren, so konnte ihr Einfluß nicht ohne Erfolg bleiben. Ihre Forderungen stellten sie auf als Forderungen der katholischen Kirche und der katholischen Bevölkerung, obgleich gerade ihre schärfsten Gegner in der Debatte auch Katholiken, ja katholische Priester waren. Der bayerische Kultminister v. Beisler, selbst Katholik, wagte es, in der Generaldebatte auf diese Tatsache hinzuweisen: Es sei ihm nicht bekannt, daß die Kirche durch ihre Organe jene Forderungen schon gestellt habe, vielmehr geriere sich die klerikale Partei als Mandatar der Kirche. Freilich mußte er zugeben, daß die Kirche das, was jene Partei erreiche, nicht von der Hand zu weisen scheine[1]. Die Antwort darauf hat ihm Döllinger, das geistige Haupt des katholischen Vereins,

Verteidigung des Worts: Eigentum ist Diebstahl (Georges Goyau, l'Allemagne religieuse, 1905—1909, Bd. II, S. 400), sein Eintreten für die Selbstverwaltung der Gemeinden (Briefe Kettelers, herausg. v. J. M. Raich, Mainz 1879, S. 165). Aber schon nach einigen Tagen „waren ihm über das Treiben der Freiheitstyrannen auf der Linken die Augen aufgegangen", er schloß sich keiner Partei an, sein Interesse in Frankfurt war ein ausschließlich kirchliches, er schrieb aus der Nationalversammlung: „Ein politisches Interesse kenne ich für mich nicht mehr" (Briefe a. a. O.).

[1] St. B. III, S. 1663.

noch in derselben Sitzung gegeben: „Die Behauptung, daß die Kirche durch ihre Organe die Trennung nicht gefordert habe, muß ich als unbegründet zurückweisen oder als etwas Unausführbares fordernd darstellen. Denn die Bischöfe sind in der katholischen Kirche die rechtmäßigen und allgemein anerkannten Organe der Kirche. Sehen Sie die Verbesserungsanträge an, so werden Sie die Namen zweier noch kurz vorher der Versammlung angehöriger Bischöfe unter denjenigen finden, welche den Antrag auf Unabhängigkeit gestellt haben (Müller von Münster, v. Diepenbrock von Breslau). Es ist noch ein dritter Bischof da (Geritz von Ermland), der nicht anstehen wird, seine Beteiligung an diesem Antrag auszusprechen" [1]. Döllinger hätte noch viel mehr sagen können, was er wohlweislich verschwiegen hat; er hätte darauf hinweisen können, daß der katholische Verein besonders durch Fürstbischof Diepenbrock und Bischof Müller in ständiger Verbindung stand mit dem geistigen Führer der deutschen Bischöfe, Erzbischof Geißel von Köln, daß eine von diesem zusammenberufene Versammlung seiner Suffragane schon im Mai in Köln Beschlüsse gefaßt hatte, die für die Haltung der Klerikalen in der Frankfurter und Berliner Nationalversammlung maßgebend sein sollten [2], daß Geißel, Müller und Diepenbrock in diesen Fragen mit dem päpstlichen Nuntius Viale Prelà in Fühlung standen [3]. Und wenn bei der ersten Lesung noch jemand an der Berechtigung des katholischen Vereins

---

[1] St. B. III, S. 1675. Schnabel sagt (S. 58), die beiden Amendements seien von den Bischöfen Müller von Münster und Geritz von Ermland nicht unterzeichnet worden, weil diese vor August austraten. Nun ist Geritz erst am 2. November ausgetreten, hat sich an Debatte und Abstimmung beteiligt. Warum er nicht unterschrieb, darüber s. u. Anm. S. 51. Bischof Müller dagegen, der am 7. August austrat, hat unterschrieben. Wäre unter dem Namen Müller unter dem Amendement der Professor Hermann Müller aus Würzburg gemeint, so würde die Behauptung Döllingers von den Unterschriften zweier Bischöfe gar nicht zutreffen. (Vgl. auch Anm. S. 51.)

[2] S. u. S. 54. Ferner: Archiv für katholisches Kirchenrecht, herausg. von Fr. H. Vering, Bd. 21, S. 117 ff.

[3] Ebendaselbst S. 126. Ferner: Otto Pfülf, Kardinal von Geißel, Freiburg 1895, Bd. I, S. 524, 536, 542, 590 f.

hätte zweifeln können, sich als Mandatar der katholischen Kirche zu gerieren, so war es bei der zweiten Lesung unmöglich. Denn Anfang November fand unter dem Vorsitz von Geißel eine allgemeine deutsche Bischofskonferenz in Würzburg statt, auf der sieben von den Frankfurter Abgeordneten anwesend waren. Wir werden freilich später sehen[1], daß zwischen den Kölner und Würzburger Beschlüssen einerseits und den Reden der Klerikalen in Frankfurt andererseits ein merkwürdiger Widerspruch besteht.

War bei einer solchen steten Verbindung zwischen Bischöfen und Abgeordneten vom katholischen Standpunkt kaum ein Zweifel möglich, daß der Verein katholischer Abgeordneter wirklich im Namen der katholischen Kirche sprach und handelte, so hatten es die Klerikalen weiterhin auch nicht verschmäht, dem demokratischen Zug der Zeit nachzugeben und auch die Laien für ihre Wünsche in Bewegung zu setzen. Wenn die Anwesenheit von Bischöfen auf die Nationalversammlung noch keinen Eindruck gemacht hätte, so mußten es sicher die Massenpetitionen tun, die aus allen Teilen Deutschlands an die Nationalversammlung einliefen. Neun Zehntel aller auf die Grundrechte bezüglichen Petitionen, die an den Verfassungsausschuß einliefen, stammten von Katholiken und hatten den Zweck, die klerikalen Abgeordneten in der Kirchen- und Schulfrage zu unterstützen[2]. Die neugegründeten Piusvereine[3] waren vorzüglich geeignet, solche Demonstrationen ins Werk zu setzen, und mit stolzem Hohn konnte der auf der äußersten Rechten sitzende Aristokrat von Bally die Nationalversammlung an ihr so viel besprochenes demokratisches Prinzip erinnern, da schon bis zur ersten Lesung 1142 Petitionen

---

[1] S. u. S. 54 ff. [2] S. Bergsträßer a. a. O., S. 177.

[3] Allein in gewissen Teilen der Diözese Freiburg und in Oesterreich außer Tirol wollten diese Piusvereine nicht zum Blühen kommen (s. oben S. 4). Auf der 1. Generalversammlung der Piusvereine waren von Oesterreich nur Tiroler anwesend; aus dem übrigen Oesterreich konnte nur von einem einzigen katholischen Verein, dem in Wien, berichtet werden (s. Rede des Professors Knoodt, Verhandlungen der 1. Generalversammlung des katholischen Vereins, Mainz 1848, S. 67).

mit 273 135 Unterschriften zur Unterstützung der klerikalen Forderungen eingelaufen waren[1]. Gegen den Vorwurf der Linken, daß diese Massenunterschriften auf geistlicher Mache beruhen, wiesen die Domkapitulare Förster und Tinnes und Landgerichtsrat Blömer mit Recht darauf hin, daß Agitation der Parteihäupter in Presse, Versammlungen und Vereinen die allgemein anerkannten Mittel der Neuzeit wären, um die Massen in Bewegung zu setzen[2], daß man solches also auch den katholischen Führern, den Geistlichen, nicht wohl zum Vorwurf machen dürfe. Ihre Krönung fand diese demokratische Agitation in der feierlichen Verwahrung, welche die Generalversammlung der Piusvereine, der erste deutsche Katholikentag in Mainz, am 6. Oktober im Namen des katholischen Volks an die Nationalversammlung richtete. Mit Jubel wurden dort in Mainz die klerikalen Abgeordneten der Paulskirche begrüßt, die „25 Millionen des deutschen katholischen Volks" bestätigten dort durch ihre Vertreter, daß jene klerikalen Abgeordneten wirklich im Namen der katholischen Kirche Deutschlands, des deutschen katholischen Volks gesprochen und gehandelt hatten.

Freilich immer noch gab es solche in der Nationalversammlung, die an der Kompetenz des katholischen Vereins zur Vertretung der katholischen Kirche ihre Zweifel äußerten. Der schlesische Abgeordnete Rösler erinnerte daran, daß auch 300 000 Familienväter noch lang nicht die Majorität der Katholiken in Deutschland darstellen, selbst wenn man zugeben wollte, was kein Mensch glaubt, daß alle diese 300 000 gewußt haben, was sie unterschreiben. Und noch viel treffender war seine andere Bemerkung, daß die Zustände, über die jetzt die Klerikalen so beweglich klagten, die sie mit aller Macht ändern wollten, doch vom Papst selbst durch seine Konkordate mit Preußen, Bayern usw. geschaffen und sanktioniert worden seien, und daß der jetzige Papst nichts Neues verlangt habe[3]. Damit hatte Rösler auf die ganze Irrationalität einer Neuordnung der kirchlichen

[1] St. B. III, S. 1951. [2] St. B. III, S. 1705, 1725, 1796.
[3] St. B. III, S. 1797.

Verhältnisse durch ein Parlament vom katholischen Standpunkt aus hingewiesen. Aber wenn die katholischen Abgeordneten überhaupt etwas erreichen wollten, so mußten sie bei ihren Anträgen auf Aenderung des Verhältnisses von Kirche und Staat ignorieren, daß der Rechtsboden, auf dem sie standen, von ihrem eigenen Kirchenrecht aus ein zweifelhafter war, wie dies heute noch von den Ultramontanen ignoriert werden muß, wenn der Parlamentarismus nicht eine Farce für sie sein soll.

## 2. Die öffentlich erhobenen Forderungen.

Wie lautete nun das Programm des katholischen Vereins? Es faßte sich zusammen in der ganz allgemeinen Forderung: Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften vom Staat. Schon ehe es einen katholischen Verein gab, hatten die klerikalen Mitglieder des Verfassungsausschusses Lassaulx, Deiters, Lichnowsky und Max von Gagern zusammen mit dem protestantischen Prediger Jürgens diese Forderung zum Ausdruck gebracht, indem sie dem Entwurf von Artikel III der Grundrechte das Minoritätserachten beigaben: „Die bestehenden und die neu sich bildenden Religionsgesellschaften sind als solche unabhängig von der Staatsgewalt; sie ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbständig." Wörtlich dasselbe wiederholt der erste Absatz des Antrags der 46 Abgeordneten, bekannt als Amendement Nagel, das die Abgeordneten des katholischen Vereins zusammen mit den Protestanten Gfrörer[1], Simson II[2] und Hoffmann[3] zu § 14 einbrachten. Dieses Amendement Nagel bildet das offizielle kirchenpolitische Programm der Klerikalen in Frankfurt; fast alle Reden der Klerikalen in der Debatte, vor allem in der Generaldebatte und in der Debatte zu §§ 11 und 14, haben die Begründung

[1] S. u. Anm. S. 61. [2] S. o. Anm. S. 3.
[3] Haupt des württembergischen Pietismus.

des Amendements Nagel zum Zweck. Im Auftrag des katholischen Vereins verfaßte Döllinger eine Broschüre, um das Amendement Nagel zu erläutern und die Mangelhaftigkeit des Entwurfs des Verfassungsausschusses darzutun[1]. Ihre Gedanken wiederholte Döllinger in seiner großen Rede bei der Generaldebatte zu Artikel III[2], ebenso in seiner Rede auf dem Katholikentag in Mainz[3] und in einem mit D. unterzeichneten, offenbar von ihm stammenden Artikel im Extrablatt Nr. 1 zu den Flugblättern aus der deutschen Nationalversammlung[4]. Ebenso wird die Forderung erläutert in vielen Artikeln der klerikalen Zeitungen, vor allem der „Historisch politischen Blätter" und des „Katholik", in den Reden auf dem Mainzer Katholikentag und in den Verhandlungen der Kölner und der Würzburger Bischofskonferenz, in den vielen Petitionen, die von überall her einliefen. Trotz dieser reichen Erläuterungen wird die nähere Untersuchung zeigen, daß es eines gründlichen Studiums bedarf, um herauszufinden, was die Klerikalen unter ihrem Schlagwort „Unabhängigkeit der Kirche" verstanden.

Das nächste Ziel der Klerikalen oder, was dasselbe ist, der negative Sinn ihrer Forderung ist klar: sie verlangen dringend Abschaffung des Josephinismus, der territorialistischen Kirchenpolitik des Polizeistaats der katholischen Kirche gegenüber. Seit dem Kölner Kirchenstreit und der durch ihn veranlaßten Brandschrift von Görres war der Kampf gegen die Einmischung des Staats in die Dinge der katholischen Kirche von den Klerikalen mit Macht aufgenommen. Das Organ des Mainzer Kreises „Der Katholik" und das Organ des Görres-Kreises in München, die „Historisch-politischen Blätter", waren nicht müde gewesen, den Josephinismus immer aufs neue zu verdammen und der katholischen

[1] Anonym erschienen unter dem Titel: Kirche und Staat. Betrachtungen über den Artikel III des Entwurfs der Grundrechte des deutschen Volks. Frankfurt im August 1848. Abgedruckt in Döllinger, Kleine Schriften, herausg. v. Reusch, Stuttgart 1890, S. 3 ff.

[2] St. B. III, S. 1673. [3] Verhandlungen S. 42 ff.

[4] Vom 18. Juli: Auch zur kirchlichen Frage. Von einem Katholiken.

Kirche volle Freiheit zu vindizieren. Ganz im gleichen Sinn hatten die Ultramontanen gearbeitet, die immer mehr die Bischofsstühle besetzten, allen voran Geißel in Köln und Reisach in München. Aber auch so gute Patrioten wie Radowitz, der Freund Friedrich Wilhelms IV., hatten mit eingestimmt. Radowitz hat zwar die scharfen Urteile jener Blätter nicht gebilligt[1], war aber selbst von seinen ständischen Staatsgrundsätzen aus ein energischer Gegner des Staatsabsolutismus und der Einmischung des Staats in kirchliche Dinge[2] und hatte persönlich dazu mitgeholfen[3], daß Preußen nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. seine territorialistische Politik so gänzlich aufgab und der katholischen Kirche eine Freiheit einräumte, größer als irgend wo sonst in Deutschland. Jetzt im Jahr 1848 schien der Augenblick gekommen, wo die Einmischung des Staats in die Angelegenheiten der katholischen Kirche für immer beseitigt werden mußte. In den beweglichsten Tönen wurde in der Paulskirche das Unheil geschildert, das die Staatskirchenhoheit über Deutschland gebracht habe, diese „Ausgeburt der allerverkehrtesten Theorien, die es je gegeben hat, des Gallikanismus, Febronianismus, des protestantischen Episkopalsystems, Territorialsystems, Kollegialsystems", wie der bayerische Kirchenrechtslehrer Phillips sie nannte[4]. Sie hat die edelsten Köpfe korrumpiert, weil der Staat einträgliche Kirchenstellen dem versprach, der vom Recht und vom Volkswohl schweigt und für die absolute Fürstengewalt spricht[5]. „Wer der herrschenden Staatskirche des jeweiligen Kultministers nicht anhing, war als ein Gottloser verschrien, und wer ihr anhing, als ein Heuchler"[6]. Jenes System hat die Reibungen und Zerwürfnisse zwischen Protestanten

[1] S. sein Urteil über Görres und die Hist.-pol. Blätter, bei Paul Hassel, Joseph Maria v. Radowitz, Berlin 1905, S. 58; ferner das anonyme Buch von Radowitz, Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche, Stuttgart 1846, S. 302 ff.

[2] Hassel S. 77; Gespräche S. 334 f. [3] Hassel S. 313.

[4] St. B. III, S. 1642.

[5] Vogel, bayerischer Dekan, s. St. B. III, S. 1653.

[6] Lassaulx, der durch das Lolaregiment gemaßregelte Münchener Philologe, St. B. III, S. 1780.

und Katholiken verschuldet[1], hat den Despotismus der Fürsten hervorgebracht[2]. Wir wollen, „die Polizeikonfessionen", die „Kabinettstheologien" und „Staatsreligionen" los werden, „die Staatsomnipotenz", den „russischen Cäsaropapismus", „wo der Polizeibüttel vor der Kirche, nein schon vor der Sakristei steht und registriert und kontrolliert und bestimmt, ob Stearinkerzen brennen sollen, wie oft der Segen gespendet, wie lang die Glocke geläutet werden dürfe"[3]. Ganz besonders wird hervorgehoben, daß mit dem neu eingeführten konstitutionellen System die Staatskirchenhoheit zu noch viel größeren Ungeheuerlichkeiten und konfessionellen Streitigkeiten führen müßte, als sie schon bisher geführt hat. Denn künftig hätte der Kultminister das jus circa sacra auszuüben, der getauft oder ungetauft, Maurer oder Schlosser sein kann[4] und der sich nach den Majoritäten der konfessionell gemischten Parlamente zu richten hat. Soll ein solcher Maurer künftig die theologischen Lehrstühle besetzen? Wird's nicht Ungerechtigkeit und Erbitterung ohne Ende geben, wenn die Parlamentsmajorität der katholischen Kirche feindselig ist?[5] Döllinger exemplifiziert auf die Aeußerung des bayrischen Kultministers, der in der gleichen Sitzung gesagt hat, die ganze katholische Kirchenverfassung sei ein einziger Mißbrauch und müsse umgewandelt werden. „Sicherlich wird nicht jeder Kultminister mit solchen Ansichten der Versuchung widerstehen, selbst seinerseits mitzuhelfen zu solcher Umwandlung", obwohl damit ein Zentralprinzip der katholischen Kirche angegriffen und also eine weite Aussicht auf endlose Konflikte gegeben wäre[6].

Also weg mit dem territorialistischen System des Polizeistaats, weg mit der Staatskirchenhoheit, Freiheit für die Religionsübung! Und zwar nicht bloß Freiheit für die inneren Angelegenhei-

[1] Döllinger, St. B. III, S. 1677. [2] Phillips, St. B. III, S. 1642.

[3] So deklamiert der Historiker Sepp in seiner Jungfernrede, St. B. III, S. 1690 ff.

[4] Sepp, St. B. III, S. 1691. [5] Döllinger, St. B. III, S. 1676.

[6] Döllinger, St. B. III, S. 1676.

ten, wie das zweite Minoritätserachten wollte. Mit dem Wort „inneren" könnte der Polizeistaat sein ganzes System der Bedrückung wieder einführen, könnte den Bau von Kirchen verweigern [1], könnte den ganzen Kult regulieren wollen, der ja nichts anderes ist als eine äußere Darstellung des inneren religiösen Glaubens [2]. Die ganze Geschichte der letzten 30 Jahre habe ja bewiesen, was diese Unterscheidung von Kirchenregiment, das dem Staat nicht zustehe, und Kirchenhoheit, die dem Staat zustehe, von inneren und von äußeren Angelegenheiten, wert sei. „Jetzt ist die Kirche frei bis an die Kirchentüre: wie aber jemand hinaus- oder hineingeht, steht der Polizeibüttel davor" [3]. Nein, Freiheit der Religionsübung in inneren und äußeren Angelegenheiten, so lautet die Grundforderung der Klerikalen.

Obwohl in den Grundrechten nach der ursprünglichen Absicht der Nationalversammlung nur die allgemeinen Prinzipien ausgesprochen und keine speziellen Gesetze aufgenommen werden sollten, so hielt die klerikale Partei es doch für nötig, in Absatz 2—4 ihres Antrags Nagel einzelne Hauptpunkte, die in der Forderung der Unabhängigkeit liegen, besonders herauszuheben:

2. „Die Bestellung von Kirchenbeamten unterliegt keiner Mitwirkung von seiten der Staatsgewalt, auch nicht vermöge Patronatsrechts."

3. „Die Bekanntmachung kirchlicher Erlasse ist nur den Beschränkungen unterworfen, welchen alle Veröffentlichungen unterliegen."

4. „Jeder Religionsgesellschaft wird der Besitz und die freie Verwendung ihres Kirchenvermögens sowie ihrer für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten gewährleistet."

Und dazu gehört der erste Absatz des von denselben Abgeordneten unterzeichneten Antrags Nagel zu § 12: „Die Freiheit jeder Gottesverehrung und ihrer öffentlichen Ausübung ist verbürgt."

---

[1] Bischof Geritz, St. B. III, S. 1679.
[2] Lassaulx, St. B. III, S. 1781. [3] Sepp, St. B. III, S. 1691.

Sehen wir uns diese Einzelforderungen etwas näher an! Die letzte Forderung war zweifellos am meisten berechtigt. In Preußen zwar war der Kultus für die katholische Kirche frei, aber aus Württemberg, Bayern und Oesterreich konnte wirklich manches starke Stückchen von Polizeiaufsicht über den Kultus erzählt werden[1]. Immerhin enthält schon dieses Amendement zu § 12 eine weitgehende Forderung: Es liegt darin volle Freiheit der Prozessionen, Wallfahrten, Missionen auch in protestantischen Gegenden, es reklamiert diese Freiheit für jeden, nicht bloß wie der Entwurf für jeden Deutschen.

Wesentlich tiefer noch greifen die Forderungen zu § 14: Der Absatz 2, Abschaffung der landesherrlichen Ernennung von Kirchenbeamten, bedeutete eine radikale Neuerung gegenüber den bestehenden Verhältnissen. Diese waren freilich sehr verschieden: In Württemberg, Baden und Sigmaringen hatte der Staat die Ernennung für fast alle Pfründen in Händen, in andern Ländern nur für einen großen Teil derselben. Bei den Bischofswahlen waren fast überall die personae minus gratae ausgeschlossen. Daß der Staat sich ein solches widerkanonisches Recht auf Ernennung der geistlichen Personen in weitestem Umfang angeeignet hatte, hing damit zusammen, daß diese von den Staatsbehörden auch mit rein bürgerlichen Geschäften beauftragt wurden (Schule, Standesbücher). Der besondere Zusatz in Absatz 2: „auch nicht vermöge Patronatsrechts" ging aber auch über das kanonische Recht hinaus; das staatliche Patronatsrecht der praesentatio gründete sich in einer sehr großen Zahl von Gemeinden ebenso wie das private auf uralte, kanonisch gültige Rechtsverhältnisse und hatte als Korrelat die staatliche Dota-

[1] Siehe z. B. Döllinger, Kl. Schriften, S. 11; ähnlich: Warnkönig, Die katholische Frage im Sommer 1848, Tübingen 1848 (Flugschrift); ferner: Wer meint es redlich mit dem Volk? Oder allerlei kurzweilige Erzählungen und Ermahnungen über einige ganz nagelneu fabrizierte Frankfurter Nationalversammlungsglückseligkeiten. Von einem aufrichtigen Volksfreund. Augsburg 1849 (Flugschrift). Ferner von Sepp in St. B. III, S. 1691.

tion jener Stellen. Nur da, wo der Landesherr das Patronatsrecht zur Zeit der Säkularisationen als Nachfolger eines Kirchenfürsten an sich genommen hatte, konnte seine Gültigkeit mit einigem gesetzlichen Recht bestritten werden, ohne daß der Wegfall der Dotation notwendig dem Wegfall der Präsentation folgen mußte. Aber auch für die Klerikalen handelte es sich eben jetzt im Jahr 1848 nicht um das rechtlich Gültige, sondern um einen radikalen Neubau. Und der sollte für die Zukunft volle Freiheit gewähren, sollte es z. B. auch möglich machen, daß Schüler des Collegium Germanicum in Rom nach ganz freier Entscheidung des Bischofs zu deutschen Kirchenbeamten ernannt werden dürften. Der Eid des Bischofs mußte mit jener Forderung künftig ebenso in Wegfall kommen[1].

Auch bezüglich der Verhältnisse, welche der dritte Absatz ändern wollte, herrschte in den verschiedenen Staaten eine sehr verschiedene Praxis. Nach dem Gesetzesbuchstaben sollten in den meisten Staaten alle päpstlichen und alle bischöflichen Erlasse dem landesherrlichen Plazet unterworfen sein. In Preußen war 1841 diese Bestimmung in widerruflicher Weise aufgehoben worden, in mehreren Staaten wurde sie vermöge passiver Resistenz der Bischöfe nicht eingehalten, und die Staaten ließen es sich gefallen. In Frankfurt wurde die Forderung der Aufhebung des Plazet als einfache logische Konsequenz der Preßfreiheit begründet: wenn jeder drucken lassen darf, was er will, so darfs auch der Bischof[2]. Diese Begründung war kaum stichhaltig, sofern Preßfreiheit nicht gleichbedeutend ist mit dem Recht, zwingende Vorschriften für andere zu geben. Aber die Forderung des Absatzes 3 begreift sich gegenüber so vielen Schikanen der Regierungen, die gerade das Recht des Plazet besonders gern zu Eingriffen in innerkirchliche Angelegenheiten ausgenützt hatten.

Die letzte Forderung des Antrags Nagel (Absatz 4: Gewähr-

[1] So ausdrücklich verlangt: Katholik 1848, S. 389.

[2] So Lassaulx, St. V. III, S. 1780; ebenso Hist.-polit. Blätter, XXII, S. 82, und Döllinger auf der Würzburger Bischofskonferenz, Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 215.

leistung des Besitzes und freie Verwendung des Kirchenvermögens und der kirchlichen Anstalten) ist durchaus unklar, auch in der Debatte ist sie nie näher erklärt worden. Klar ist, daß man die Kirche sichern wollte gegen staatliche Amortisationsgesetze, gegen Gesetze zur Beschränkung des Vermögens der toten Hand, ebenso daß man die Verwaltung des in den Händen der Kirche befindlichen Vermögens der staatlichen Oberaufsicht entziehen und die Staaten, welche die Verwaltung des kirchlichen Vermögens selbst in die Hand genommen haben, zwingen wollte, dies der Kirche zur freien Verwaltung zu übergeben. Aber ein großer Teil von ursprünglichem Kirchenvermögen war von den Staaten eingezogen worden, die dafür die Verpflichtung der Dotation übernommen hatten. Soll dies Gut nun auch von der Kirche reklamiert, der Staat also zur Rückgabe alles säkularisierten Kirchenguts gezwungen werden? Oder soll die Fortdauer der Staatsdotation garantiert werden? Ferner: Vieles war einst der Kirche gestiftet worden, damit sie Anstalten (Schulen usf.) einrichte und erhalte. Da der Staat im Lauf der Zeit viele solcher Anstalten selbst in die Hand genommen hatte, so hatte er auch vieles von jenem Stiftungsvermögen an sich gezogen. Sollte er auch diese Schulen und andere Anstalten nun ganz der Kirche zurückgeben müssen? Der Antrag Nagel ist offenbar mit Absicht allgemein und darum unklar gehalten[1]. Die Klerikalen wußten, daß eine Rückgabe des gesamten Kirchenguts den finanziellen Ruin mancher Staaten bedeutet hätte; dazu hatte die Erfahrung gelehrt, daß die Kirche bei gesicherter Staatsdotation besser fahre als bei der so oft mangelhaften eigenen Verwaltung des Kirchenguts in früherer Zeit. Ferner war zu fürchten, daß bei Aufrührung der Dotationsfrage der Staat die Konsequenzen aus der Aufhebung des Patronatsrechts ziehen und die Dotation verweigern würde, ohne dafür Kompensationen zu geben, oder auch daß er das Vermögen den einzelnen Gemeinden in die Hände geben würde, wie in Belgien, wo die fabriques in den einzelnen Gemeinden die Besitzer des Kirchenguts darstellen. Auf

[1] Vgl. dazu auch u. S. 39 und 57.

der andern Seite konnte jener Satz des Amendements Nagel gerade in seiner Allgemeinheit später bei gegebener Zeit die Grundlage geben zu sehr ausgedehnten finanziellen Forderungen der Kirche an den Staat. Auch die Bischöfe auf der Würzburger Bischofskonferenz beschlossen aus diesen Gründen, die Eigentumsfrage nicht anzurühren und nur den allgemeinen Satz aufzustellen: „Die versammelten Bischöfe erklären, daß sie freie Verwaltung des gesamten Kirchenvermögens nach kanonischer Vorschrift für die Kirche verlangen" [1].

Zu der „Unabhängigkeit der Kirche vom Staat", die in Absatz 2 bis 4 des Antrags Nagel zu § 14 und im Antrag Nagel zu § 12

---

[1] Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 233. Die Wähler in die Frankfurter Nationalversammlung freilich waren bestimmter; so versteht das Wahlkomitee der Katholiken in Köln unter freier Verwaltung des kirchlichen Eigentums (s. Beil. zu Nr. 109 der Kölnischen Zeitung v. 18. April 1848, angeführt bei Felix Salomon, Die deutschen Parteiprogramme, 2. Aufl., Heft 1 in der Quellensammlung zur deutschen Geschichte, Leipzig-Berlin 1907): 1. „Sofortige Ausführung der längst versprochenen Dotation der Kirche in liegenden Gründen" (dasselbe fordert die Petition von Cleve und andere; das „Versprechen" bezieht sich auf den Reichsdeputationshauptschluß und die preußische Zirkumskriptionsbulle); 2. „Ueberweisung der bisher von den Pfarrgeistlichen benützten Ländereien als unbestrittenes Eigentum der Kirche; 3. Rückgabe aller ausdrücklich durch die Stifter für die Katholiken bestimmten Schul- und Armenstiftungen; 4. spezielle Garantie des freien Assoziationsrechts (soll wohl heißen: Akquisitionsrechts) für alle religiösen Korporationen." Bescheidener ist die Redaktion des „Katholik", wenn sie am 13. August schreibt: Rechtlich könnte die Kirche vom Staat Rückgabe aller ihrer Güter usw. verlangen. Da aber eine solche Restitution notwendig den Bankrutt des Staats nach sich ziehen würde [will sagen: da dies für die Kirche selbst das größte Unglück wäre], so ist die Kirche nicht so unbillig, darauf zu bestehen, aber sie wird und muß fordern: 1. Die bestimmteste Erklärung von seiten der einzelnen Staaten, daß das, was die Diener der Kirche aus den öffentlichen Kassen beziehen, durchaus nicht den Charakter eines Staatsgehalts, sondern den von kleinen Zinsen für ein unermeßliches Kapital an sich trage .... 2. Die Kirche kann und darf in Erwerbung von Gütern, die zu ihrer Subsistenz und zur vollkommenen Erfüllung ihrer Aufgabe (dazu gehört aber auch Verpflegung der Armen) notwendig sind, durch keine besonderen Gesetze beschränkt werden, vielmehr unterliegen hier die einzelnen Kirchengemeinden nur jenen Reichsgesetzen, die etwa gegen Anhäufung zu großer Güter in einer Hand werden erlassen werden ....

näher erläutert war, gehört aber noch vieles andere, was man bloß nicht alles aufzählen wollte, was aber in Zeitungen, Petitionen und Bischofsbeschlüssen oft ausgesprochen wurde; so vor allem die Aufhebung der Appellatio tamquam ab abusu, d. h. des Rechtes der Berufung gegen kirchliche Maßnahmen an die Staatsgewalt im Falle des Mißbrauchs der geistlichen Gewalt. Die Geistlichen sollten völlig in die Hand der Bischöfe gegeben werden; ferner Aufhebung der staatlichen Berufung und Beaufsichtigung der theologischen Lehrer an Lyzeen, Akademien und Universitäten, Aufhebung des Verbots der Bildung der jungen Geistlichen in Knaben- und Klerikalseminarien bzw. Aufhebung der staatlichen Aufsicht über diese Seminarien; Aufhebung des in manchen Staaten bestehenden staatlichen Konkursexamens zu den hl. Weihen und den Pfarrstellen, ungehinderte geistliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen, völlig freier Verkehr der Bischöfe untereinander und mit ihrem Klerus und mit dem Papst (in Bayern z. B. durften die Bischöfe nur durch die Staatsregierung mit dem Papst verkehren), freie Handhabung der Kirchenzucht, Freiheit in Gründung neuer geistlicher Stellen, Freiheit des Uebertritts zu einer anderen Konfession[1]. All das wird verstanden unter dem Ausdruck: Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Radowitz faßt die Forderung dahin zusammen[2]: Der Staat soll das bisherige Präventivsystem der Kirche gegenüber verlassen und hier wie überall sich auf das Repressivsystem beschränken, das ihm niemand streitig macht und das in dem zweiten Absatz des Antrags Nagel zu § 12 ausdrücklich ausgesprochen ist: „Verbrechen und Vergehen, welche bei Ausübung dieser Freiheiten begangen werden, unterliegen den allgemeinen Staatsgesetzen." Was darüber hinaus liegt, ist Polizeistaat.

[1] Siehe z. B. Promemoria Geißels, Archiv für kath. Kirchenrecht, 21, S. 135; Hist.-polit. Blätter, 22, S. 63; Petition des Volksrats in Fulda (Katholik Nr. 344); Wahlprogramm der Bürger von Lippstadt (Katholik S. 255).

[2] St. B. III, S. 1695. Ganz ähnlich der Katholik, S. 390.

Schon aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die Klerikalen in Frankfurt nicht den kanonischen Standpunkt zur Grundlage ihrer Forderungen gemacht haben. Gewiß verlangten sie völlige Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat, aber sowohl der 2. Absatz des Antrags Nagel zu § 12 als der 3. Abs. des Antrags zu § 14 setzen voraus, daß der moderne souveräne Staat im Prinzip von ihnen anerkannt ist, daß auch die Kirche den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen bleibt. Auf der andern Seite liegt in dem Wort Unabhängigkeit auch nicht bloß, daß die Kirche frei von der staatlichen Aufsicht sein will, sondern ebenso, daß sie die staatliche Hilfe, das brachium saeculare künftig entbehren zu können glaubt, das sie nach kanonischem Standpunkt vom Staat beanspruchen müßte. Auch darin ist der kanonische Standpunkt also verlassen. Der Ausdruck: Unabhängigkeit vom Staat, ist zwar unter allen Umständen schief und kann nicht wörtlich verstanden werden, sonst müßte die Kirche auch in bürgerlichen Dingen, z. B. beim Kauf und Verkauf, die Staatsbehörden entbehren können, müßte sich also ihre eigenen bewaffneten Exekutoren halten usw. Aber soviel muß doch wohl sicher mit dem Ausdruck Unabhängigkeit vom Staat gemeint sein, daß die Kirche wie keine besondere Aufsicht so auch keine besondere Advokatie vom Staat mehr haben will, obwohl die näheren Ausführungen in Absatz 2—4 des Amendements nur die Abschaffung der Aufsicht ins Auge fassen[1]. Ist dies aber richtig, heißt es dann nicht, daß die katholische Kirche fortan nichts anderes als eine selbständige private Korporation im souveränen aber liberalen Staat sein will, ohne alle öffentlich-rechtlichen Privilegien, m. a. W.: bedeutet dann die Forderung der Klerikalen nicht einfach „Trennung von Kirche und Staat"?

Dies scheint bestätigt zu werden, wenn wir nun noch die wichtigste Abweichung der Klerikalen vom kanonischen Standpunkt anführen, die wir bisher noch gar nicht berücksichtigt haben: Die Kleri-

[1] Sicher aus gutem Grund, s. u. S. 59 f., wie auch der übertriebene Ausdruck Unabhängigkeit mit Grund gewählt ist (s. u. Anm. S. 81 f.).

kalen verlangen Unabhängigkeit vom Staat nicht bloß für *ihre* Kirche, sondern gleichmäßig für *alle* Religionsgesellschaften. Läßt sich solches anders durchführen als bei Trennung von Kirche und Staat?

Damit sind wir nun zu der Frage geführt: *Wie denken sich die Klerikalen positiv das Verhältnis von Kirche und Staat in der Zukunft?* Daß der *kanonische* Standpunkt nicht als Programm aufgestellt werden konnte unter den gegebenen Zeitverhältnissen, daß von einer zum größten Teil antiklerikalen Versammlung keine Gesetzgebung erwartet werden konnte, die der katholischen Kirche eine Monopolstellung oder auch nur besondere Privilegien bedeutenderer Art gewährte, darüber waren sich die Klerikalen natürlich von vornherein klar. Der „Katholik" betont wohl, daß als der absolute und abstrakte Standpunkt für die Behandlung der großen Fragen der kanonische und rein kirchliche überall und immer festgehalten werden müsse, wo es sich handelt um feste Basierung des katholischen Systems selbst oder um Verteidigung gewisser kirchlicher Rechte den Gläubigen gegenüber[1], und der radikale Abgeordnete Tafel erinnerte das Parlament daran, daß die historisch-politischen Blätter den Grundsatz aufgestellt hätten: Die Kirche kann dem Staat nicht koordiniert sein, die Kirche muß dominieren, sie muß prädominieren[2], aber in der Praxis war dieser „absolute und abstrakte" Standpunkt in Deutschland schon lang aufgegeben. Und nun lebte man im Jahre 1848, dem Jahr, da der Ruf nach Freiheit und Gleichheit in die fernsten Dörfchen der deutschen Lande getragen wurde, da wars vollends aussichtslos, die kanonischen Forderungen der alleinseligmachenden Kirche in vollem Umfang zu erheben.

Wir werden nun am ehesten herausfinden, wie sich die Klerikalen *positiv* das Verhältnis von Kirche und Staat in Zukunft dachten, wenn wir zunächst die neue *Begründung* uns ansehen, die die Klerikalen für ihre Forderungen verwandten. Die Devise: göttliches, kanonisches Recht, war nicht zu gebrauchen; auf wen hätte

[1] Nr. 375 vom 11. Aug. 1848. [2] St. B. III, S. 1654.

sie Eindruck machen sollen in der freiheitsbegeisterten Zeit! Eine andere Devise mußte gefunden werden. Und sie war ja vom Katholizismus schon lang gefunden. Das Verlangen nach Freiheit der Kirche vom Polizeistaat, das jedenfalls die negative Seite der klerikalen Forderung ausmacht, hatte ja in Deutschland schon seit dem Kölner Kirchenstreit ein Echo gefunden beim demokratischen Liberalismus, Kampf gegen den Polizeistaat war auch seine Losung. In Frankreich hatte Lamenais schon 1828 dies Bündnis geschlossen und den „liberalen Katholizismus" begründet; Lacordaire und Montalembert vertraten ihn 1848 in begeisterten Reden in Paris, schrieben Freiheit des Gewissens, Freiheit der Presse, Freiheit der Assoziation, Freiheit des Unterrichts, Trennung von Staat und Kirche auf die Fahne des Klerikalismus. Und alle diese Freiheiten hatten in der Revolution von 1830 die belgischen Klerikalen Schulter an Schulter mit den Liberalen erkämpft. Der neue Papst Pius IX. (seit 1846) stellte sich durch seine ersten Amtshandlungen dem Anschein nach oder in Wirklichkeit auf die Seite dieses liberalen demokratischen Katholizismus. Nun da die Revolution den Ruf nach diesen Freiheiten durch Deutschland trug, was war da natürlicher, als daß auch die deutschen Klerikalen liberal wurden und, um die Freiheit für ihre Kirche zu erringen, jene freiheitliche Parole der Revolution sich aneigneten! „Freiheit der Kirche wie in Belgien" war vom Görreskreis seit dem Kölner Ereignis gefordert; „Freiheit wie in Belgien" wurde nun 1848 in ganz verallgemeinerter Form die Losung der Klerikalen. Am 4. März schon verkündigte der vorher so revolutionsfeindliche[1] Mainzer „Katholik", das Hauptorgan der streng ultramontanen Richtung: „Wir akzeptieren alle uns in der jüngsten Zeit gewordenen Reformen und fordern: Religions- und Gewissensfreiheit für alle, woraus sich die bürgerliche und politische Gleichstellung aller Konfessionen von selbst ergibt"[2]; am 22. März heißt

[1] Noch am 16. Januar hatte dies Blatt den Liberalismus von Montalembert scharf abgelehnt.

[2] Ueber diese Umwandlung der klerikalen Presse siehe das Nähere bei

es: „Die gänzliche Trennung von Kirche und Staat ist eine Notwendigkeit der Zeit geworden ..., Freiheit der Religion und unbedingte Trennung der Kirche vom Staat muß fortan unser Losungswort sein". Dasselbe wird in mehreren Artikeln wiederholt; am 12. April werden die Bischöfe aufgefordert, zu einem Konzil zusammenzutreten und das Prinzip der gänzlichen Trennung der Kirche vom Staat zu proklamieren[1]. Am Rhein, wo man sich seit der Einverleibung in das protestantische Preußen immer bedrückt fühlte, waren die katholischen Massen auf das Schlagwort Freiheit einigermaßen vorbereitet, die Töne des liberalen Katholizismus waren schon öfter aus Frankreich und Belgien herübergeklungen; am Rhein kam darum auch bei den Wahlen nach Frankfurt ein auf die Freiheit gegründetes Bündnis zwischen Liberalen und Klerikalen zustande, das für die Klerikalen die größten Erfolge brachte[2]. Etwas anders war es im anderen katholischen Hauptlande, in Bayern. Hier war durch das System Abel und das, was ihm folgte, der Gegensatz zwischen Klerikalen und Liberalen zu schroff geworden, als daß man sich hätte verbrüdern können. Auch war der bayerische Katholizismus von jeher konservativ gewesen und darin hatte auch der liberale Rheinländer Görres nicht viel geändert. Unter dem Ministerium Abel hatten die Klerikalen auch keinen Anlaß gehabt, mit dem Staatskirchentum unzufrieden zu sein. Gerade unter der höheren Geistlichkeit in Bayern waren manche durchaus einverstanden mit dem alten Zustand des Konkordats und verurteilten die Revolution aufs schärfste, so Bischof Richarz in Augsburg,

---

Bergsträßer a. a. O. Die ebenso klerikalen „Katholischen Sonntagsblätter" schreiben am 13. März: „Der letzte Ausdruck, wohin unsere Zeit .... zum Heil der Religion gelangen muß, ist: Trennung der Kirche vom Staat. Solange dies Endziel nicht erreicht ist, ist unsere Losung: Freiheit, und zwar absolut freie Ausübung aller religiösen Kulte."

[1] In der gleichen Nummer wird das Wahlmanifest der Mainzer Demokraten kritisiert, weil sie statt des „klaren unzweideutigen Ausdrucks: Trennung und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat" den „unbestimmten Ausdruck: Auflösung des Verbandes zwischen Kirche und Staat" gewählt.

[2] S. Schnabel a. a. O., S. 28 ff.

Bischof Hofstetter in Passau[1], und diese Stimmung war im bayerischen Katholizismus weit verbreitet[2]. Aber nun begannen auch die historisch-politischen Blätter, das alte Görres-Organ in München, für die Freiheit des Gewissens, der Presse, der Assoziation und des Unterrichts zu werben, und forderten die „völlige Indifferenz des Staates gegenüber den verschiedenen Konfessionen", d. h. also wohl völlige Trennung von Kirche und Staat[3]. Nur betonten sie viel stärker als die Klerikalen am Rhein, daß dieser Standpunkt bloß temporum ratione habita zu verstehen sei, die Trennung der Kirche vom Staat das „kleinere Uebel" gegenüber dem Josephinismus, da man mit dem wahren katholischen Prinzip doch nicht mehr durchdringen könne[4]. Man hatte das staatliche Dreinregieren wohl ertragen können, solange die Regierung ultramontan war. Aber nun, da die Regierung liberal geworden, gilt Trennung als das kleinere Uebel. Temporum ratione habita war es also auch den historisch-politischen Blättern ernst mit der Forderung der Trennung von Kirche und Staat; sie weisen auf den Satz der amerikanischen Verfassung als Muster hin: Congress shall make no Law respecting the Establishment of Religion or prohibiting the free exercise thereof.

---

[1] S. Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 22, S. 233 f.

[2] S. „Katholik", Sonntagsbeilage, S. 124. [3] Bd. 21, S. 423 ff.

[4] Auch der „Katholik" hebt mitunter hervor (S. 385, 390), daß das eigentlich normale Verhältnis der christliche Staat sei, in dem der christliche Geist alle Verhältnisse durchdringt, d. h. die Kirche die Herrschaft hat. Aber faktisch seien unsere modernen Staaten schon längst aus dem Christentum ausgeschieden und indifferent geworden; darum wird nun diese Reservation in der Praxis nicht betont, sondern man ficht ganz unter liberaler Flagge und begeistert die Massen für die Freiheit, die in religiöser Beziehung Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften, Trennung von Kirche und Staat bedeute. Typisch ist auch das Verhalten des badischen Hauptagitators Buß, der ganz unmittelbar vor den Märzereignissen in der badischen Kammer die Glaubens- und Gewissensfreiheit bekämpft, und fast gleichzeitig in den Histor.-polit. Blättern schreibt, daß nach der Sachlage Trennung von Kirche und Staat für die Gegenwart am wünschenswertesten und unvermeidlich sei (Hist.-polit. Bl. Bd. 21, S. 181).

Was die katholische Presse in vielen Artikeln begründete, das wurde in den katholischen Vereinen und Versammlungen zu Wahlaufrufen und Adressen verdichtet. Auch hier treffen wir den charakteristischen Unterschied: Am Rhein gibt sich der Klerikalismus rein liberal, die neugegründeten Vereine wählen ihren Namen nach dem Papst, der als Vorkämpfer der liberalen Bewegung noch immer galt, nennen sich auch „Piusvereine für religiöse Freiheit". Der erste von ihnen, der Mainzer, veranstaltet gleich acht Tage nach seiner Gründung eine Totenfeier für die Märzgefallenen und richtet an den Fünfzigerausschuß in Frankfurt eine Adresse mit der Forderung: 1. daß jeder einzelne unbedingte Glaubens- und Gewissensfreiheit hat, und daß alle ohne Rücksicht auf ihre religiöse Ueberzeugung die gleiche volle politische Berechtigung genießen; 2. daß die verschiedenen Konfessionen und Kirchen einander vollkommen gleich stehen vor dem Gesetz und keine vor der andern vom Staat bevorzugt werde. 3. Daß die Kirche vom Staat getrennt und jede Konfession oder Kirche für sich frei und selbständig sei[1]. Die Wahlaufrufe tragen den gleichen Charakter, fordern volle politische und ebenso religiöse Freiheit, im besonderen Trennung der Kirche vom Staat[2]. In München dagegen wird auch vom

[1] S. über die Anfänge der Piusvereine ausführlich bei Bergsträßer a. a. O., S. 141 ff.

[2] Besonders klar ausgesprochen z. B. in der Petition des Volksrats von Fulda an die Nationalversammlung (s. „Katholik" S. 344) oder in der Petition der Abgesandten der sämtlichen rheinischen Städte an Friedrich Wilhelm IV. (St. B. III, S. 1796). Schnabel (a. a. O. S. 16) bemerkt, der Kölner Wahlaufruf (s. o. Anm. S. 19) verlange ausdrücklich nicht Trennung, sondern Unabhängigkeit, und unterscheide sich dadurch von den belgischen Prinzipien. Daß der Ausdruck Trennung von den Verfassern des Aufrufs absichtlich vermieden worden ist, namentlich wenn er aus der Umgebung Geißels stammt, das mag sein, darüber werden wir später reden. Daß aber dies ganz konsequent liberale Programm, das als sein oberstes Prinzip angibt: „Wir wünschen Freiheit für alle in allem", das alle Forderungen des politischen Liberalismus ausdrücklich sich aneignet, daß dies im Sinne der Trennung von Kirche und Staat von den Wählern verstanden werden mußte, und daß tatsächlich die Trennung wirklich in seiner Konsequenz liegt,

katholischen Verein wie von der Presse die Trennung ausdrücklich nicht als absolutes katholisches Prinzip, sondern als notwendige Konsequenz der Entchristlichung des Staats gefordert: Nachdem im Ministerium und Parlament Juden und Heiden sitzen können, nachdem der demokratische Staat dem Christentum ausdrücklich entsagt hat, nachdem ferner der Staat sich für absolut erklärt hat, also wohlerworbene Rechte mit einem Federstrich abdekretiert werden können, da ist keine andere Stellung der Kirche im Staat mehr möglich als die gleiche, welche jeder andere Verein auch hat[1]. Also auch hier Trennung von Kirche und Staat wirklich angestrebt von den Klerikalen, wenn auch als das kleinere Uebel, das durch die Zeitumstände nötig geworden ist.

Gewiß waren nicht alle Klerikale einverstanden. Namentlich in dem rein klerikalen Tirol war man weit entfernt, sich mit diesem Standpunkt der Freiheit zu befreunden[2]. Auch aus Bayern, Westfalen, Schlesien, Westpreußen hören wir immer wieder Stimmen, die das Verlangen nach Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften beklagen[3] oder die völlige Trennung der Kirche vom Staat doch nur „im alleräußersten Fall" und „höchst ungern" herbeigeführt sehen[4].

---

kann man wohl nicht bestreiten. Eine privilegierte Stellung der katholischen Kirche ist mit dem „Grundsatz der religiösen Freiheit, der zugunsten jedes Bekenntnisses unverkümmert zur Wahrheit werden soll", nicht verträglich. Der „Katholik" spricht den „Verzicht auf Unterstützung der kirchlichen Disziplin durch den weltlichen Arm (brachium sacculare) und auf eine einflußreiche amtliche Stellung der Kirchendiener im öffentlichen Leben" ausdrücklich als Konsequenz der klerikalen Forderungen aus (S. 389), war also bereit, die Vorrechte aufzugeben (gegen Schnabel S. 17).

[1] R. v. O.: Das Verhältnis des Staates zur Kirche und die jüngste Münchener Adresse zugunsten der Religions- und Kirchenfreiheit, München 1848 (Flugschrift). S. auch die Besprechung Hist.-polit. Blätter 22, S. 306. Ebenso: Wer meint es redlich mit dem Volk? (s. o. Anm. S. 16) S. 32.

[2] S. u. Anm. S. 32 f.

[3] Z. B. die Flugschrift des Kaplans Dr. Joseph Zinsler: Die Ereignisse des Jahres 1848 dargestellt in einer religiösen Rede am Schluß dieses Jahres.

[4] Zuschrift aus Westfalen im „Katholik" vom 30. Juni, S. 315, oder

Und andere sind sich bei ihrem Verlangen nach Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften über die Konsequenzen durchaus nicht klar. Aber gerade die offiziellen Organe wie die Petitionen an die Nationalversammlung sprechen es immer wieder unzweideutig aus: Trennung von Kirche und Staat muß jetzt durchgesetzt werden.

Dem entsprach nun auch die Haltung der Klerikalen im Frankfurter Parlament. Mit Staunen und Mißtrauen[1] hörten die Abgeordneten, als man an die Kirchenfrage kam, einen Klerikalen um den andern Loblieder auf die Freiheit singen, wie sie ein Jakobiner kaum lauter hätte anstimmen können[2]. Der-

der Brief eines rheinischen Katholiken an seinen bayerischen Freund, der für Bayern jedenfalls die Trennung ablehnt, „Katholik" vom 16. Aug., S. 393.

[1] Es ist natürlich, daß man solchem Gebahren fast allgemein mißtraute, s. Jürgens a. a. O. II[1], S. 44; ebenso Heinrich Laube, Das 1. deutsche Parlament, Leipzig 1849, Bd. III, S. 315. Die Reichstagszeitung (das Organ der Radikalen) schreibt am 19. September: „Man sagt sich offen (und da sie bei zwei anderen Gelegenheiten [welchen?] gegen den gleichen Preis schon ihre Stimmen verhandelt haben, so liegt die Vermutung nahe, daß sie auch hier ihrer jesuitischen Handlungsweise treu blieben), man erzählte sich schon vor der Abstimmung (über den Waffenstillstand von Malmö) öffentlich, daß die Ultramontanen an die leitende Fraktion der Mehrheit ihre Stimme gegen die Bedingung verkauft haben, daß man von jener Seite bei der Schulfrage gegen die Trennung der Schule von der Kirche stimme. Sieh, deutsches Volk, so opfern Pfaffen und Römlinge deine Ehre, um dich für ewige Zeiten in Geistesknechtschaft zu erhalten." Auch Rümelin (a. a. O. S. 80) sagt bei der Kirchenfrage: „Die Ultramontanen schaden ihrer Sache durch ihr Auftreten. Denn es wird einem ganz unheimlich zu Mute ... Die Hierarchie steht im Bund mit den Theoretikern gegen die inkonsequenten Praktiker." Auch die Oberpostamtszeitung (offiziöses Organ der Zentralgewalt) schreibt (Beilage am 1. Sept. 1848): „Diese widernatürlichen Allianzen (mit den Radikalen) haben bloß zur Folge, daß ihre eigene Atmosphäre sich mit fremdartigen Dünsten schwängert und ihnen selbst schädlich wird."

[2] Vgl. die Verse des Abgeordneten Moriz Hartmann über die Klerikalen (in der Reimchronik des Pfaffen Maurizius, Frankfurt 1849):

Die Klugen sie haben umsonst versucht
Zu fangen die schöne Hexe, die Lola,
Sie haben umsonst gebetet, geflucht,
Umsonst gewedelt mit der Stola.
Viel williger wird die Demokratie
Sich als Tänzerin zwingen lassen,

selbe Lassaulx, der, auf der äußersten Rechten sitzend, sich den Zorn der Linken schon so manchesmal zugezogen hatte, der drei Jahre später im bayerischen Landtag wieder gegen die Judenemanzipation sich wandte [1], der erklärte nun der aufhorchenden Versammlung: „Wir sind hier in Kraft und Vollmacht des freien Willens des freien deutschen Volkes. Ueben wir keinen Verrat an dem Prinzip, aus dem wir hervorgegangen, an der Mutter, die uns mit Schmerzen geboren. Wer den Flammenblick der Freiheit nicht ertragen kann, der ist ihrer nicht wert ... Die Uebel der Freiheit sind allein durch die Freiheit zu heilen ... Geben Sie dem Volk die Freiheit nicht aus Fingerhüten, sondern ex pleno zu trinken, es hat lang genug darnach gedürstet" [2]. Der schlesische Aristokrat von Bally beruft sich auf das demokratische Prinzip, wenn er auf die Massenunterschriften hinweist, und beantragt namentliche Abstimmung über die klerikalen Anträge, „damit die Namen derjenigen bekannt werden, welche die eigentlichen Finsterlinge hier in diesem Hause sind" [3]. Ganz ähnlich reden auch alle die andern, Bischof Geritz wie Dekan Vogel, die beiden Historiker Sepp und Gfrörer wie die Staatsmänner Radowitz und Linde. Alle hüten sich aufs peinlichste, irgendwelche Privilegien für die katholische Kirche zu fordern. Sie verlangen die Freiheit „gleichmäßig für alle Konfessionen, die von solchen Freiheiten Gebrauch machen wollen" [4]. Freilich für die Freiheit der noch ungeborenen Religionsgesellschaften brauchten sie nicht erst lang zu reden, ihnen schien ja die Freiheit durch § 14 des Entwurfs

---

Und schnell eine neue Theologie,
Eine rot angelaufene, will man verfassen.
— — — — — — — — — — — —
Die Klugen sie tragen die Sense sogar,
Wenn der Krummstab nichts mehr nütze,
Und wenn zu schäbig Kapuz und Talar,
Sie lieben die Jakobinermütze.

[1] S. Remigius Stölzle, Ernst v. Lassaulx, München 1904, S. 198.
[2] St. B. III, S. 1779 f.
[3] St. B. III, S. 1951; s. auch o. S. 9.
[4] Döllinger im Extrablatt (s. o. S. 12).

garantiert[1]; vielmehr suchten die Klerikalen eben diesen § 14 als eine empörende Privilegierung der neuen gegenüber den alten Religionsgesellschaften darzustellen, die dem Prinzip der Gleichheit und Freiheit ins Gesicht schlage; der Antrag Nagel sollte nur den „seit Jahrtausenden bestehenden" Kirchen dieselbe Freiheit geben, die man in § 14 „allem neuen Sinn und Unsinn" einräumte[2]. Aber selbst wenn die Versammlung den klerikalen Antrag verwerfe, so wollten sie doch „sich nicht abhalten lassen, für den § 14 des Entwurfs zu stimmen", für den „durch den Geist der Humanität gebotenen, auf dem Weg der Selbstentwicklung des Bewußtseins des Volkes zur Reife gediehenen, in friedlicher Weise errungenen Grundsatz, daß Judentum, Deutschkatholizismus, Atheismus, Koran und Heidentum völlige Freiheit haben"[3]. Unter den sechs Abgeordneten, die sich für die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden ins Zeug legten, waren vier Klerikale[4]; sie gingen weiter als alle anderen, forderten Abschaffung der religiösen Form des Eids um der Atheisten willen[5], Entbindung der Mennoniten vom Kriegsdienst, der Juden von aller zwangsweisen Sabbatharbeit[6]; „das Gesetz der neuen Zeit ist, daß der Staat sich völlig indifferent verhält gegen alle und jede Religion, keine Christen, keine Juden, keine Atheisten kennt, sondern nur Bürger"[7]. Die Klerikalen ließen sich in solchem Liberalismus nicht

[1] „Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden, einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht."

[2] Lassaulx, St. B. III, S. 1780; Döllinger St. B. III, S. 1678 u. a. Diese Argumentation ist schon deshalb falsch, weil § 14 des Entwurfs den neuen Gesellschaften gar nicht unbeschränkte Freiheit, sondern nur Freiheit der Bildung gewährt, ganz abgesehen davon, daß doch das Korrelat der Staatsaufsicht über die alten Kirchen der besondere Schutz ist, den diese Kirchen vor allen Sekten voraus haben. Aber eben dieser Schutz, diese Privilegierung, wird von den Klerikalen prinzipiell ignoriert, es ist gar nie davon die Rede.

[3] Döllinger, St. B. III, S. 1677; Domprobst Friedrich, St. B. III, S. 1790.

[4] Adams, Kauzer, Linde, Osterrath.

[5] Adams, St. B. III, S. 1752.

[6] Osterrath, St. B. III, S. 1757. [7] Kauzer, St. B. III, S. 1750.

beirren durch unbequeme Erinnerungen an alte Zeiten. Noch kaum ein Jahr war es her, seit Lichnowsky in der Herrenkurie in Berlin, kaum ein paar Monate, seit Buß in der badischen Kammer gegen die Gleichberechtigung der Juden bitter gekämpft hatten. Und noch vieles andere wurde ihnen von den Gegnern entgegengehalten: die Leidensgeschichte der Hermesianer, die Anrufung staatlicher Hilfe gegen die Deutschkatholiken, da Thron und Altar in Gefahr seien[1], der Eifer Döllingers im bayerischen Landtag, das System Abel gegen die Beschwerden der Protestanten zu verteidigen[2], die badischen Massenpetitionen gegen den Antrag Zittels auf Religionsfreiheit[3], der klerikale Protest gegen die Sammlungen für den Gustav-Adolf-Verein[4]. Es waren doch nicht alle Abgeordneten so naiv wie der schwäbische Professor Zimmermann, der, nach Vergleichung der jetzigen klerikalen Forderungen mit der früheren Verteidigung des Kniebeugungszwangs durch Döllinger und Sepp, unter dem Beifallsjubel der Linken gerührt ausrief: „Daran erkenne ich die Macht des Zeitgeists, und darum glaube ich, daß in Bälde die katholische Kirche eine umgewandelte sein wird“[5]. Aber freilich, wer die katholische Kirche nicht kannte, der mußte auf solchen Glauben kommen, so sehr troffen die Worte der klerikalen Abgeordneten von Toleranz und von Rücksicht gegen die Andersgläubigen[6]. Nicht bloß freie Religions-

[1] Tafel, St. B. III, S. 1653.
[2] Bauer, St. B. III, S. 1682.
[3] Rösler, St. B. III, S. 1797.
[4] Nauwerck, St. B. III, S. 1692.
[5] St. B. III, S. 1703.
[6] Vgl. auch noch Döllinger, der noch vor zwei Jahren im bayerischen Landtag gegen die Beschwerden der Protestanten die staatlichen Eingriffe in die inneren Angelegenheiten der protestantischen Kirche mit den Worten verteidigt hatte: „Es gibt unveräußerliche Majestätsrechte des Staats der Kirche gegenüber, die kein Untertan eines christlichen Monarchen in Zweifel ziehen darf“ (Friedrich a. a. O. Bd. II, S. 283 f.), dieser gleiche Döllinger beginnt jetzt seine Rede mit einer Zustimmung zu dem radikalen Religionsfeind Vogt: Wenn man den Polizeistaat in kirchlich-religiösen Dingen läßt, so wird er allmählich Schritt für Schritt das verlorene Terrain zurückerobern (St. B. 1673), der fordert in seiner Flugschrift durchweg „allgemeine Unabhängigkeit aller Kirchengesellschaften“ (Kl. Schriften S. 19), der nennt den bisherigen Zustand, daß katholische Beamte einen Einfluß

übung fordern die Klerikalen für alle Religionsgesellschaften[1], sondern völlige Gleichheit, gleiche Behandlung aller

ausübten auf die Angelegenheiten der protestantischen Gemeinden, ein Mißverhältnis (ebendas. S. 14), der erklärt den Widerstand der Klerikalen in Baden gegen die freie Zulassung der Deutschkatholiken aus eben der Ungerechtigkeit, weil man nur den neuen Religionen Freiheit geben und dagegen die alten Kirchen in der bisherigen Bevormundung halten wollte (ebendas. S. 18), eine völlig sinnlose Erklärung den Tatsachen gegenüber! Kaum viel ehrlicher sagt Kauzer: Die Privilegierten halten ihre Privilegien, solang sie sie haben, sind aber froh, wenn sie sie los werden (St. B. III, S. 1751).

[1] Daß die Klerikalen in ihren eigenen Reihen auf Widerstand gestoßen sind, als sie sich so für völlige Kultusfreiheit ins Zeug zu legen entschlossen, wissen wir aus Radowitz' Bericht an seine Wähler (Ges. Schr. Bd. III, S. 408). Für die Tiroler bedeutete das eine so totale Schwenkung gegenüber der bisher eingenommenen Haltung der klerikalen Partei im Lande, daß sie nicht mitmachen zu können erklärten. In Tirol herrschten, vollends seit der Statthalterschaft des Grafen Brandis (seit 1841), die Klerikalen unbeschränkt. Bei der Wahl der Tiroler Abgeordneten hatte der Ruf: „Die Religion ist in Gefahr, man will uns Lutherisch machen!" eine große Rolle gespielt. Eine von den Geistlichen angezettelte Riesenpetition mit über 200 000 Tirolerunterschriften bat den konstituierenden Reichstag in Wien um Beseitigung der in der österreichischen Verfassung verkündigten Gewährung von Glaubens- und Gewissensfreiheit. Wie hätten da die Tiroler Abgeordneten dem Antrag des katholischen Vereins auf Freiheit jeder Gottesverehrung und ihrer öffentlichen Ausübung sich anschließen können! Da der katholische Verein ihre „besonderen Verhältnisse zwar vollkommen anerkannte, es aber weder für ratsam noch für möglich hielt", sie zu berücksichtigen, so hat keiner von der Tirolern die beiden Anträge Nagel mit unterzeichnet; im Plenum haben Gasser und Schuler zwar nicht gegen den Antrag auf Glaubens- und Kultusfreiheit an sich gestritten, wohl aber zur allgemeinen Empörung und unter stürmischem Gelächter der Linken die Bitte vorgebracht, man möchte „bei der Ausführung dieses Gesetzes in Tirol den eigentümlichen Verhältnissen dieses Landes Rechnung tragen" (St. B. III, S. 1735). Und während einer von ihnen, Dekan Schmid (lt. Frankfurter Journal vom 12. Oktober 1848) an seine Wähler schrieb: „Die Religionsfreiheit können wir leider nicht hindern, indes wird der Ausführung dieser Theorie die Praxis und Gemeindeordnung in Tirol Schranken setzen; ... daß wir dagegen stimmen, versteht sich von selbst", so haben tatsächlich doch jedenfalls die meisten Tiroler Abgeordneten für die Religionsfreiheit gestimmt, aber dazu die von acht Tiroler Abgeordneten unterzeichnete protokollarische Erklärung niedergelegt, daß sie dem Gesetz über Kultusfreiheit (§ 12 der Grundrechte) ihre Zustimmung in der Voraussetzung gegeben haben, „daß die betr. Behörden bei der An-

durch den Staat. Der Staat soll indifferent gegen alle sein, es soll keine Staatskirche mehr geben. Zwar ist diese Forderung der Gleichberechtigung nicht in einem Antrag der Klerikalen niedergelegt, die Anträge reden nur von Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften, auch die Reden konzentrieren sich meist auf dieses Wort Unabhängigkeit; aber die Forderung der Gleichberechtigung wird doch zu wiederholtenmalen mit unmißverständlicher Deutlichkeit ausgesprochen. Und zwar nicht bloß etwa von einigen idealistischen Schwärmern unter den Klerikalen, denen es mit dem Liberalismus wirklich ernst gewesen sein mag [1], sondern ebenso von den Häuptern Döllinger [2] und Förster [3], von den Juristen und Staatsmännern Linde [4] und Osterrath [5]. Da sie nun zugleich für unbeschränkte Möglichkeit der Bildung neuer Religionsgesellschaften (§ 14) sich erklären [6], so ist der Schluß gar

---

wendung desselben auf Tirol die den eigentümlichen Verhältnissen dieses Landes entsprechende Rücksicht werden eintreten lassen" (St. B. III, S. 1770). Das konnte nicht hindern, daß der Tiroler Landtag in einer Adresse an den Kaiser erklärte, „das gesamte Land hat den einmütigen unerschütterlichen Willen, daß weder jetzt noch in Zukunft unkatholische Religionsbekenntnisse auf tirolischem Boden sich ansiedeln". („Katholik" S. 375; vgl. zu den Tiroler Verhältnissen auch Deutsche Zeitung vom 1. und 8. Juli, sowie die Flugschrift: Tyrol vor und nach dem 13. März, München 1848.)

[1] So etwa Kauzer, St. B. III, S. 1750.

[2] In seiner Flugschrift, Kl. Schr. S. 5, 9, 21; in seiner Rede St. B. III, S. 1674.

[3] Dem späteren Erzbischof von Breslau, damals Domkapitular Diepenbrocks, schon damals mit Leib und Seele ultramontan. Er sagt (St. B. III, S. 1705): „Die klaffende Wunde des religiösen Zwiespalts in Deutschland können wir allein durch vollkommene Gleichstellung der im Staat befindlichen Konfessionen heilen."

[4] Hessischer Geheimer Staatsrat, St. B. III, S. 1758: „Nicht nur die in der Bundesakte rezipierten christlichen Konfessionen, sondern jede Art von Religionsgenossenschaft muß im Staat völlig gleichberechtigt sein."

[5] Oberregierungsrat aus Danzig, St. B. III, S. 1758.

[6] Lassaulx fordert zwar im Verfassungsausschuß Zustimmung des Staats bei der Bildung neuer Religionsgesellschaften (Droysen a. a. O., S. 6), aber in den Verhandlungen sprechen sich die Klerikalen ausdrücklich dagegen aus und stimmen dem vorgelegten § 14 zu (s. o. S. 30; ebenso Osterrath, St. B. III, S. 1758).

nicht zu umgehen: Die Klerikalen wollen Trennung von Kirche und Staat, Abschaffung der privilegierten, öffentlich rechtlichen Stellung ihrer wie der protestantischen Kirche[1]. Einigemal ist das auch mit nackten Worten gesagt, schon von Lichnowsky im Verfassungsausschuß: „Der Staat habe den Kirchen gegenüber gleiches Recht wie jeder anderen Korporation“[2], ebenso von Döllinger in seiner Flugschrift[3]: „jede Kirche ist dann (sc. wenn unsere Wünsche erfüllt sind) nur noch eine Korporation oder Assoziation wie eine andere, keine kann mehr wie früher fordern, daß die Staatsgewalt den Maßregeln der Kirchengewalt ihren vollziehenden Arm leihe, alle stehen sie, ohne ein Vorrecht zu genießen, unter der Herrschaft der Gesetze. Sie begehren für sich keine besondere Freiheit, und die Unterwerfung unter die Gewalt einer Kirche ist nur noch eine durchaus freiwillige.“

Mit klareren Worten könnte die Forderung der Trennung von Kirche und Staat, bei Vermeidung dieses vieldeutigen Schlagworts, kaum ausgesprochen werden. Ausdrücklich wird auch von anderen die staatliche Privilegierung durch das brachium saeculare als ein „höchst zweideutiger Vorteil“ für die Zukunft zurückgewiesen[4].

---

[1] S. o. Anmerk. S. 1. [2] Droysen a. a. O. S. 6.

[3] Kl. Schr. S. 5.

[4] Kauzer, St. B. III, S. 1750; ähnlich Vogel, S. 1652. Völlig eindeutig und klar ist die Forderung der Trennung von Kirche und Staat in dem Antrag, den der Klerikale Edel zusammen mit anderen Nichtklerikalen gestellt hat: „1. Die Bildung neuer Religionsgesellschaften ist nach den allgemeinen Gesetzen über Vereinigungen zu beurteilen. 2. Alle Religionsgesellschaften sind vor dem Gesetze gleich. 3. Sie sind berechtigt, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten. 4. Sie unterliegen den bürgerlichen Verpflichtungen nach Maßgabe der allgemeinen Staatsgesetze“ (St. B. III, S. 1986). Aber dieser Antrag, der ja der Kirche ganz deutlich die Stellung einer Privatkorporation zuweist, kann deshalb nicht als ein schlagender Beweis für die Stellung der Klerikalen benützt werden, weil Edel zwar in Bayern unter klerikaler Flagge siebenmal gewählt worden ist (Schnabel a. a. O., S. 35) und früher im bayerischen Landtag sich ge-

Der Klerikale, Professor Müller aus Würzburg, findet eine volle Identität des Standpunkts gerade bei den Liberalen, die sich als reine Independentisten erklärt hatten [1]. Und dasselbe sagen im Grund alle die Klerikalen, die die belgischen und ebenso die amerikanischen Verhältnisse als die idealen preisen, so Döllinger [2], Radowitz [3], Sepp [4], und am allermeisten der greise Bischof Geritz [5].

Es kann also kein Zweifel sein: Liest man die Protokolle der Verhandlungen nach dem klaren Wortsinn und nimmt man die Presse und die Flugschriften und die Petitionen hinzu, so muß man kon-

---

nügend als Klerikaler bewährt hatte (s. z. B. seine Jesuitenrede bei Friedrich, Döllinger a. a. O. II, S. 268), aber in Frankfurt offenbar den Klerikalen manchen Schmerz bereitete. Er hat die Anträge Nagel nicht unterzeichnet, er hat in der Schulfrage gegen die Klerikalen gestimmt (St. B. III, S. 2299), und hat sich bei der Stellung des obigen Antrags offenbar mit Nichtklerikalen zusammengetan (s. Antrag „Edel, Becker und Genossen", wobei Becker entweder der nicht klerikale Katholik aus Trier ist, ein Mann des linken Zentrums, oder der Protestant aus Gotha vom rechten Zentrum). Immerhin, auch wenn wir Edels Antrag nicht als Zeugnis für die Stellung der Klerikalen verwerten dürfen, so ist doch bezeichnend, daß die Klerikalen ihn siebenmal zur Wahl aufstellten, obwohl sie wissen mußten, daß er schon am 28. März in der bayerischen Kammer „unter dem lautesten Beifall der Kammer" erklärt hatte, daß „die großen Kirchen die Vorrechte, die sie vom Staat haben, nun aufgeben und in die Reihe von Privatgesellschaften herabsteigen werden, und sich sicherlich unter dem Schutz des Privatrechts besser befinden werden als ausgestattet mit Rechten öffentlicher Korporationen" (s. Berliner Allgemeine Kirchenzeitung, von Dr. Bruns 1848, Nr. 31, S. 293).

[1] St. B. III, S. 1699.

[2] St. B. III, S. 1676, s. auch s. Flugschrift an mehreren Orten.

[3] St. B. III, S. 1696. [4] St. B. III, S. 1690.

[5] St. B. III, S. 1680: „Jahrhundertelang ist über die gegenseitige Beziehung zwischen Staat und Kirche gestritten worden, ohne daß ein Medium gefunden worden wäre. Das freie Amerika allein hat einen solchen Schritt getan, alle Konfessionen gleich zu stellen, und ich glaube, daß es sich wohl dabei befindet. Warum wollen wir noch Abstand nehmen, das auch bei uns in Anwendung zu bringen, was sich in den nordamerikanischen Freistaaten als zweckmäßig bewährt hat?" (Vgl. zu dem amerikanischen Vorbild auch die Inauguraldissertation von Anton Scholl: Einfluß der nordamerikanischen Unionsverfassung auf die Verfassung des Deutschen Reiches vom 28. März 1849, Borna 1913.)

statieren: Die Klerikalen verlangen gleiche Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften vom Staat, Gleichheit aller Religionsgesellschaften in bezug auf staatliches Gesetz und Recht, unbegrenzte Bildungsmöglichkeit neuer Religionsgesellschaften, gleichmäßige Indifferenz des Staates gegenüber allen Religionsgesellschaften, gleiche Zustände wie in Belgien bzw. Amerika, d. h. die Klerikalen verlangen Trennung von Kirche und Staat. Sie wird gefordert im Namen der Freiheit und der Toleranz, um des Wohls des deutschen Volkes willen, das erst dann vor dem Kampf der Konfessionen Ruhe bekommen wird, wenn keine einzelne mehr vor anderen privilegiert sein wird[1]. Die Klerikalen reden zwar mit Vorliebe von der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, sie vermeiden jede klare Beschreibung des gewünschten Zustands, vermeiden es überhaupt, auf staatsrechtliche Verhältnisse einzugehen, aber logische Konsequenz aller Forderungen ist die Trennung, und immer wieder wird das auch ausgesprochen[2].

Manches könnte freilich stutzig machen. So namentlich der zu verschiedenen Malen vorgebrachte Protest: Wir sagen Unabhängigkeit und verstehen unter Unabhängigkeit etwas anderes als Trennung[3]. Aber wenn wir die Begründung ansehen, so kann man das nur als eine Wortklauberei bezeichnen. Döllinger macht in seiner Flugschrift wie in seiner Rede auf dem Katholikentag in Mainz nichts anderes als Phrasen; als einziges positives Band, das auch fernerhin bestehen soll, gibt er an, daß das deutsche Volk das Christliche in seinen Institutionen, Gesetzen, Sitten bewahre; man wolle nicht, daß der Staat alle christlichen Elemente nun von sich aus-

[1] So Döllinger in der Flugschrift; Radowitz, St. B. III, S. 1696 ff.; Gfrörer, St. B. III, S. 1783 ff.

[2] S. z. B. noch Knoodt, St. B. III, S. 1729 u. 2280; Blömer, S. 1796; Friedrich, S. 1790; Tinnes, S. 1724; die „ungehaltene Rede" Hist.-polit. Bl. Bd. 22, S. 498 f.

[3] Döllinger, St. B. III, S. 1675; Flugschrift, Kl. Schr., S. 8; Rede auf dem Mainzer Katholikentag (Verhandlungen S. 44); Sepp, St. B. III, S. 1691; Förster, S. 1704; Friedrich, S. 1790.

stoße[1]. Darum handelt es sich aber gar nicht bei Trennung von Kirche und Staat, und der andere Klerikale Knoodt hat auch gerade das Gegenteil gesagt: Der Staat wird erst recht zu einem christlichen durch die Trennung der Kirche vom Staat[2], wogegen Radowitz und andere erklären: Der Staat hat ja durch die Revolution den christlichen Charakter abgelegt, also ist eine staatliche Beaufsichtigung der Kirchen künftig nicht mehr angängig. Beide Worte zeigen gleichmäßig die Hohlheit der Döllingerschen Argumentation. Wenn fernerhin Döllinger sich dagegen verwehrt, daß die Kirche künftig einer Kasinogesellschaft gleichgestellt sein soll[3], so beweisen seine Worte dabei nichts gegen, sondern für die Forderung der Trennung, denn er begründet seine Abwehr mit den Worten: „Werfen Sie einen Blick nach Amerika, und Sie werden den großen Unterschied zwischen den Kirchen dort und den Vergnügungsgesellschaften sofort merken." Aber rechtlich (und um das handelt es sich allein) ist in Amerika gar kein Unterschied zwischen beiden. Und Döllinger selbst sagt ja: Die Kirche ist für den Staat nur noch eine Assoziation wie jede andere[4]. Ebenso windig sind die Gründe gegen das Wort „Trennung" bei Sepp, Förster und Friedrich: Die Brücke bilden ja die Menschen selbst; Trennung von Staat und Kirche sei so wenig möglich wie beim Individuum zwischen Leib und Seele. Daß dies keine Gründe sind (dann gäbe es ja in keinem Land Trennung zwischen Kirche und Staat), ist klar; im Gegenteil kann man sagen: Das beweist, daß die Klerikalen Trennung wollen, in dem Sinn, in dem man sonst das Wort gebraucht, sonst würden sie bei ihrer Abwehr triftigere Gründe anzuführen haben.

Ein zweiter Grund, der uns an dem Programm der Klerikalen stutzig machen könnte, ist, daß sie jedenfalls bei der zweiten Lesung in der Mehrzahl gegen den Antrag stimmten[5]: „Keine Religions-

[1] Aehnlich Beda Weber in seinem Eintrag ins Parlamentsalbum; s. W. Wichmann, Denkwürdigkeiten aus dem 1. deutschen Parlament, 1891.

[2] St. B. III, S. 1729. Ein ähnlicher Gedanke in Hist.-pol. Bl. 22, 555 ff.

[3] St. B. III, S. 1675. [4] S. oben S. 34.

[5] Fünf Klerikale stimmten für den Antrag. Bei der ersten Lesung fand

gesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat." Aber daraus läßt sich nichts schließen. Abstimmung mit „Nein" bedeutet ja bei den Grundrechten durchaus nicht notwendig, daß der Betreffende mit dem Inhalt des Satzes nicht einverstanden ist, sondern kann ebensowohl bedeuten, daß man den Satz nicht für in die Grundrechte gehörig erachtet. Viele Abänderungs- und Zusatzanträge zu Art. III, die inhaltlich von der Majorität des Parlaments gebilligt wurden, sind gefallen, weil die Majorität sie nicht in den Grundrechten haben wollte. Wir finden keine Aeußerung eines Klerikalen in der Debatte, die sich gegen den Inhalt des obigen Antrags richten würde, keinen Protest dagegen in der Presse oder auf dem Katholikentag, wohl aber, wie schon gezeigt, viele Worte, die diesem Antrag entsprechen[1].

Also die Gegeninstanzen verfangen nicht; vielmehr *bleibt das Resultat* unserer Untersuchung: wie in Presse und Petitionen und Vereinen, so werben auch im Parlament die *Klerikalen* eifrig *für Trennung von Kirche und Staat*, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach. Der liberale Katholizismus schien entgegenstehende Tendenzen bei ihnen besiegt zu haben; man schien, wie in Belgien, sich alles von der Freiheit zu versprechen, wie ja tatsächlich in Belgien die Freiheit zum Heil der katholischen Kirche ausgeschlagen war[2]. Nicht von allen wurden die Forderungen

keine namentliche Abstimmung statt.

[1] Jener Satz ist zudem so gefaßt, daß ein juristisch geschulter Abgeordneter ihn kaum als geeignet für die Grundrechte ansehen konnte, auch wenn er im Prinzip damit einverstanden war; aus ihm könnte man z. B. ein Verbot staatlicher Sonntagsgesetzgebung entnehmen. Außerdem würde ja auch Trennung von Kirche und Staat nicht ausschließen, daß der Staat einer religiösen Privatkorporation z. B. eine Dotation zuwendete etwa als Zins eines früher ihr abgenommenen Kirchenguts; und die Klerikalen mochten fürchten, daß man solches durch jenes Verbot der Privilegierung später dann verhindern könnte. S. unten S. 39. Außerdem widersprach jener Satz ganz direkt der Enzyklika Mirari vos Gregors XVI., auf welche die Klerikalen doch wenigstens formell Rücksicht zu nehmen hatten.

[2] Dabei verschlägt es für unsern Zweck nichts, wenn z. B. *Rothenbücher* für das belgische System den Namen: „Trennung von Kirche und

mit liberalen Schlagworten begründet, von manchen auch, wie wir es außerhalb des Parlaments ebenso fanden, als notwendige Konsequenz der durch die Revolution geschehenen Entchristlichung des Staats, so vor allem von Radowitz[1]. Aber ob so oder liberal motiviert, die Forderung der Trennung ist überall dieselbe.

Es bliebe nun noch übrig zu zeigen, wie die Klerikalen die Trennung im einzelnen durchgeführt wissen wollten. Darüber finden wir wenig Worte; man vermied es augenscheinlich so viel wie möglich, auf das Konkrete einzugehen. Von der Frage der Dotation schwieg man völlig und reagierte selbst nicht, als ein Zwischenruf von der Linken die Diskussion darauf hinzuleiten suchte. Der Antrag Nagel sprach nur von Gewährleistung des Besitzes und freier Verwendung des Kirchenvermögens; wenn darunter auch das Fortbestehen der Dotation zu verstehen sein sollte[2], so hätte man darin doch keine Inkonsequenz gesehen, weil man die Dotation nicht als

---

Staat" zurückweist, weil in Belgien die Organisation der Kirche auf öffentlichem Recht beruht. Gerade das wollten die Klerikalen in Frankfurt nicht, sie hatten in dieser Beziehung sicher eher das amerikanische Vorbild im Auge. Belgien wird hier nur genannt, weil das dortige System ein Werk des liberalen Katholizismus ist.

[1] S. o. S. 27 und 37, ähnlich Tinnes, St. B. III, S. 1724. An seine Wähler berichtet Radowitz (Ges. Schr. III, S. 412): „Daß es nicht die Kirche sei, welche sich vom Staat trennt, sondern der Staat, welcher seinen christlichen Charakter abgestreift hat und daß eben diese unläugbare Tatsache zu einer Neuordnung der beiderseitigen Verhältnisse hindrängte (die er S. 409: Trennung von Kirche und Staat nennt), das ist den Gegnern nicht einleuchtend geworden." Radowitz' Ideal war der christliche Ständestaat, der göttliche Rechte nicht zu schaffen, sondern nur zu schützen hat. In ihm sind zwei Bürgschaften gegen Unterdrückung der Kirche vorhanden: 1. Das Staatsprinzip, das neben der Staatsgewalt andere gottgegebene Korporationen und Rechtsverhältnisse anerkennt und beschützt (Hallerischer Ständestaat), und 2. der christliche Charakter der Regierung; er will also völlige Unabhängigkeit und zugleich völlige Verbindung der Kirche mit dem Staat. Die Revolution hat den Staat entchristlicht, 1. indem sie ihn für omnipotent erklärt, und 2. indem sie Juden und Heiden erlaubt, Kultminister zu werden. Darum ist nun Trennung nötig. Siehe Radowitz, Ges. Schr. II. S. 72; V, S. 194 und 236; Gespräche S. 237; Neue Gespräche I, S. 110.

[2] S. o. S. 18 f.

ein Staatsgehalt betrachtete, sondern als „kleinen Zins für ein unmeßliches (säkularisiertes) Kapital", das der Staat der Kirche schuldete[1].

Leichter wäre es den Klerikalen geworden, auf die Frage der Orden einzugehen. Auf Grund seiner Erfahrungen in der Schweiz hatte der Berner Professor Rheinwald den Antrag gestellt: „Der Orden der Jesuiten, Liguorianer und Redemptoristen ist für alle Zeiten aus dem Gebiet des Deutschen Reiches verbannt." Es kam jedoch zu keiner Debatte über den Antrag; die Klerikalen stimmten natürlich dagegen, da er das Prinzip der Indifferenz des Staates den Kirchen gegenüber verletzte. Interessant ist es für uns heute, das einzige Wort über die Jesuiten zu hören, das in der Debatte von klerikaler Seite gesprochen wurde: Radowitz gab im Namen des katholischen Vereins die Erklärung ab: „Obgleich wir uns gegen den Antrag erklären müßten, die allgemeine Kirchen- und Vereinsfreiheit durch gesetzliche Ausschließung irgend eines Ordens anzutasten, so würden wir doch, wenn uns von irgend einer Seite der Vorsatz entgegenträte, in irgend einem deutschen Lande den Jesuitenorden einzuführen, aus höherem Interesse der katholischen Kirche gegen die Ausführung eines solchen Plans uns mit vollster Entschiedenheit aussprechen"[2]. Die Erklärung[3] ist im katholischen Verein gegen eine Minorität angenommen worden[4]. Die in Frankfurt versäumte Debatte wurde in Mainz nachgeholt; die Verletzung der Religionsfreiheit und besonders die „krasse Unwissenheit"[5], die die Reichsversammlung durch Annahme des Antrags Rheinwald sich hatte zu schulden kommen lassen, wurden dort in den schärfsten Reden und Protesterklärungen gegeißelt; und das Parlament, in Erkenntnis seiner Ignoranz, strich in zweiter Lesung den anstößigen Satz. Daß die

[1] „Katholik" vom 13. August, s. o. Anm. S. 18 f.

[2] St. B. III, S. 1696.

[3] Friedrich (a. a. O. Bd. II, S. 416) vermutet, daß sie von Döllinger verfaßt ist; Meinecke (Radowitz und die deutsche Revolution, Berlin 1913) schreibt sie Radowitz zu.

[4] Pastor, Reichensperger a. a. O. S. 257 Anm.

[5] Da sie nicht merkte, daß Liguorianer und Redemptoristen identisch sind.

Klerikalen ebenso gegen die noch weitergehenden Anträge stimmten, welche alle Orden und Klöster aus dem Deutschen Reich verbannen wollten, versteht sich von selbst.

Die Konsequenzen des Trennungsprinzips wurden aber auch in den Punkten gezogen, an denen sonst die Auseinandersetzung zwischen dem modernen Staat und der katholischen Kirche zu scheitern pflegt: Die Klerikalen waren bereit, alle Privilegien dran zu geben. Von dem Verzicht auf das brachium saeculare haben wir schon gehört [1]; jeder besondere staatsrechtliche Schutz, jede bevorzugte Stellung der Kirchendiener sollte fortan wegfallen [2]. Auch in den „gemischten Dingen", Ehe und Schule, sollten die Ansprüche des modernen Staats nicht zurückgewiesen werden. Bezüglich des Antrags des Verfassungsausschusses, der die Zivilehe obligatorisch machte, beschloß der katholische Verein, „weder für noch gegen diesen Punkt sich auszusprechen" [3], nur dagegen verwahrte man sich, daß die Ziviltrauung vor der kirchlichen stattfinden müsse, und zwar gerade vom konsequenten Trennungsprinzip aus: Der Staat hat die kirchliche Trauung zu ignorieren [4]. Viel schwieriger freilich war die Schulfrage; auf sie muß etwas ausführlicher eingegangen werden.

Als im Frühjahr 1848 die Klerikalen in Presse und Vereinen uud Resolutionen sich für die liberale Forderung der Trennung von Kirche und Staat ins Zeug legten, da hatten sie die Konsequenzen noch nicht überschaut, die diese Forderung für die Schule haben mußte, daß nämlich bei völliger Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften die öffentlichen Schulen nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit einer bestimmten Kirche bleiben können; vielmehr wurde gleichzeitig gefordert: Die Schule darf nicht von der

[1] S. o. S. 34.

[2] Döllinger, Kl. Schr. S. 9: „Niemand denkt daran, für die Geistlichen der beiden großen Kirchen eine exzeptionelle Stellung im Staat in Anspruch zu nehmen; .... es wird für sie kein Privileg, keine Ausnahmestellung, keine Bevorzugung sein."

[3] Friedrich a. a. O., Bd. II, S. 418.

[4] Deiters und Dieringer, St. B. III, S. 2015.

Kirche getrennt werden[1]. Aber bald hat man diese Inkonsequenz eingesehen und hat nun versucht, von liberalen Prinzipien aus eine für die Kirche günstige Lösung der Schulfrage zu finden. Simultanschulen mit besonderem konfessionellem Religionsunterricht wurden abgelehnt: ein „gottloser" Unterricht die Woche über könne nicht durch zwei Religionsstunden in der Woche wieder gut gemacht werden; es widerspreche den liberalen Prinzipien, wenn man fromme Eltern zwingt, ihre Kinder durch gottlose Lehrer unterrichten zu lassen. Andererseits freilich sei es ein „arges Mißverständnis", wenn man fordere, daß die Schule Sache der Kirche sei. Vielmehr entspreche dem Geist der Zeit allein die Forderung: vollkommene Lehr- und Lernfreiheit, kein Monopol für irgend jemand; die Eltern haben zu entscheiden, in welchem Geist ihre Kinder zu unterrichten sind. Der Staat hat sich nur darum zu bekümmern, daß Schulen da sind, und Repression zu üben bei Gesetzesübertretungen der Lehrer und Schulbehörden. Die Zusammenfassung der Eltern in der Gemeinde bestimmt den Charakter der öffentlichen Schulen; auch wo der Staat die Schule zahlt, soll die dadurch unterstützte Gemeinde jenes Recht behalten[2]. Es ist deutlich, daß auch bei dieser Schulpolitik wie bei der Kirchenpolitik Belgien das Vorbild war[3]; man hoffte wie in Belgien mit diesen liberalen Prinzipien nicht schlecht zu fahren. In Gemeinden mit katholischer Majorität würden die Geistlichen die

---

[1] S. „Katholik" vom 30. Juli (S. 366); vom 7. Juli (S. 327); Hist.-polit. Bl. Bd. 21, S. 606. Auch viele Petitionen an die Nationalversammlung, z. B. die in der Breslauer Zeitung Nr. 134 (1. Beil.) unter Breslau 9. Juni angeführte, oder die sehr naive vom bayerischen Main (s. „Katholik" vom 21. Juli), oder ebenso naiv in der Flugschrift: Wer meint es redlich ...?

[2] Dieser Standpunkt besonders klar ausgeführt von der Redaktion des „Katholik" in Nr. 65 und 71 (vom 31. Mai und 14. Juni), ähnlich in der Petition des Mainzer Piusvereins, der sich die meisten Petitionen der Piusvereine anschließen (s. Bergsträßer S. 175 ff.).

[3] Einziger auf die Schule bezüglicher Artikel der belgischen Verfassung Art. 17): Der Unterricht ist frei. Jede Präventivmaßregel ist verboten. Vergehen, zu denen er Anlaß gibt, werden nicht polizeilich, sondern nur nach dem Gesetz verfolgt.

Schulen in der Hand behalten, da sie den Willen der Eltern bestimmen können. In paritätischen oder Minderheitsgemeinden gründet die Kirche Ordensschulen und zwingt die katholischen Kinder hinein[1]. Schulen, die stiftungsgemäß konfessionell sind, sollten selbstverständlich ihrem Stiftungscharakter treu bleiben[2].

Auch in Frankfurt blieben die Klerikalen „liberal", als man an die Schulfrage kam. Wir wissen von Radowitz' Berichten an seine Wähler[3] wie von Döllinger[4], daß man im katholischen Verein wochenlang über die Schulfrage beraten hat. Man merkte offenbar, daß man hier mit der Forderung der Trennung von Kirche und Staat zu sehr unliebsamen Konsequenzen gedrängt werden könnte. Als Resultat dieser Beratungen berichtet Radowitz:

„Das innige Verhältnis der Kirche zur Schule gewährt allein die Bürgschaft, daß die religiöse Grundlage der Jugenderziehung gewahrt und der Unterricht nicht in jene einseitige Abrichtung des Verstands ausarte, die zumal in den Volksschulen das Verderben ganzer Generationen mit sich führt. Wohl wissend, in welchem Maß die Verbindung der Kirche mit der Schule der Gegenstand eben so eingewurzelter als weitverbreiteter Vorurteile ist, enthielt sich jedoch der Verein, diese Forderungen unmittelbar zur Sprache zu bringen. Er beschränkte sich nach reiflicher Erwägung darauf, allen im Sinn der Trennung (von Schule und Kirche) gestellten An-

[1] Man droht den Eltern, Kinder von nichtkatholischen Schulen von der ersten Kommunion auszuschließen („Katholik" S. 239), Predigt und Beichtstuhl müssen auf die Eltern einwirken (so lehrt Domkapitular Förster die Bischöfe auf der Würzburger Bischofskonferenz, Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 239).

[2] Mit diesem in Frankfurt nicht aufrecht erhaltenen Satz konnte man die größten Forderungen erheben: Ein Artikel aus der Diözese Paderborn („Katholik" Nr. 66, 67, 79, 80) weist z. B. nach, daß in dem säkularisierten Westfalen alle Staatsschulen der Kirche übergeben werden müßten, da sonst ihr nachweislicher Stiftungscharakter verletzt würde!

[3] Ges. Schr. III, S. 429.

[4] Auf der Würzburger Konferenz, Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 257.

trägen entgegenzutreten und seinerseits nur das Amendement einzubringen, daß die Einrichtung und Unterhaltung der Volksschulen zunächst den Gemeinden obliegen würde.

In betreff der Lehrfreiheit konnte in höherem Interesse der Kirche nur danach gestrebt werden, daß die im Entwurf der Grundrechte jedem Deutschen beigelegte Befugnis, Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen, unverkürzt bleibe.

Hinsichtlich der Lernfreiheit kam man zu der Ueberzeugung, daß der Schulzwang bei den mangelnden Bürgschaften für die Beschaffenheit der Unterrichtsanstalten entschieden gefährlich und daher zu verwerfen sei.

Die Frage über die Unentgeltlichkeit des Unterrichts wurde dahin beantwortet, daß er Unbemittelten in allen Lehranstalten unbedingt zu gewähren sei, daß ein solcher Anspruch aber für Bemittelte nicht bestehe. Daß die Gründung eigener Schulen durch die Kirche jedenfalls dadurch erschwert wird, wenn man das Prinzip der Unentgeltlichkeit für sämtliche Schüler allgemein aufstellt, leuchtet ein."

Aus diesem Bericht erhellt die Stellung der Klerikalen deutlich Offenbar wollten viele Klerikale, daß man gegen Trennung der Schule von der Kirche protestiere, daher die „wochenlangen Beratungen", die „reifliche Erwägung". Man tat es nicht „wegen der eingewurzelten und weitverbreiteten Vorurteile", d. h., weil man die Nutzlosigkeit eines solchen Protestes voraussah. Aber das war sicher nicht der Hauptgrund, vielmehr erkannte die Majorität des Vereins, daß ein solcher Protest mit der Forderung der Trennung von Kirche und Staat, die der Verein in der Kirchendebatte vertreten hatte, völlig unvereinbar wäre. Man mußte also sehen, wie man in der Schulfrage für die Kirche möglichst günstige Ergebnisse erzielen könne, ohne jener Forderung ins Gesicht zu schlagen. So kam man zu folgenden Sätzen:

1. Jedem Deutschen steht es frei, Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen und an solchen zu lehren.

Da solches schon der Verfassungsausschuß im § 18 beantragt hatte, hatten die Klerikalen nicht nötig, einen diesbezüglichen Antrag zu stellen; sie suchten nur zu verhindern, daß keine Zusätze hinzukämen, wie etwa das Minoritätserachten des Schulausschusses: „wenn er seine moralische und wissenschaftliche Befähigung der betr. Staatsbehörde nachgewiesen hat". Dieser Antrag ist freilich von dem klerikalen Gymnasiallehrer Kahlert mitunterzeichnet, aber die meisten Klerikalen waren energisch dagegen, weil, wie Döllinger in Würzburg ausführte, der Staat künftig unter der Herrschaft der Radikalen stehen wird und nur noch schlechte Subjekte für befähigt erklären würde[1]. Dieringer machte schon dagegen Bedenken geltend, daß es im Antrag des Verfassungsausschusses hieß: Jedem unbescholtenen Deutschen steht es frei ...[2]. Vollends bekämpfte man natürlich den Antrag, der geistliche Orden vom Unterricht ausschließen wollte. Eben die Möglichkeit wollte man ja durch Unterstützung des § 18 des Verfassungsausschusses offen halten, daß unbehindert überall katholische Ordensschulen eingerichtet werden können. Deshalb sträubte man sich auch gegen ein allgemeines Verbot der Erhebung von Schulgeld, die Gründung eigener Schulen durch die Kirche wäre dadurch erschwert worden[3].

Die zweite Forderung des katholischen Vereins lautet: Die Schule sei Sache der Gemeinden. Das hieß jedenfalls für die katholischen Gegenden: Die Schule ist Sache der Geistlichkeit[4]; aber man konnte die Forderung von liberalen Prinzipien aus begründen: Nicht der gegen alle Religion indifferente Staat, sondern die Eltern haben über den Charakter der Schule zu entscheiden, die

[1] Auf der Würzburger Konferenz, Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 257.

[2] St. B. III, S. 2229.

[3] S. o. S. 44. Schon Lassaulx im Verfassungsausschuß (s. Droysen S. 16). Man begründet dies Sträuben natürlich nicht „klerikal", sondern „liberal": Die Gerechtigkeit gebietet, nur den Unbemittelten freien Unterricht zu gewähren.

[4] So hat Rümelin den Satz der Klerikalen sehr richtig interpretiert, St. B. III, S. 2283.

Eltern aber sind am ehesten beieinander in der Gemeinde. Der katholische Verein formulierte seine Forderung in dem Antrag (genannt Aulike und Konsorten): „Die Errichtung und Erhaltung der Volksschulen liegt nach Maßgabe des vorhandenen Bedürfnisses vorerst den Gemeinden ob." Ging dieser Antrag nicht durch, so wollte man auch noch dem Antrag Tellkampf zustimmen: „Der Staat läßt die Lehrer prüfen; die Gemeinden wählen aus den Geprüften die Lehrer der Volksschulen" [1].

3. Gegen den Schulzwang wagte man keinen Antrag zu stellen. Im Gegenteil hat Ketteler in der Debatte dem Staat das Recht zugesprochen, eine gewisse formale Bildung von allen seinen Bürgern zu verlangen. Ob die Klerikalen bei der Abstimmung für oder gegen den Schulzwang gestimmt haben, ist nicht mehr zu erkennen; die Aeußerung von Radowitz [2] macht es wahrscheinlich, daß die Mehrzahl konsequent nach dem belgischen Vorbild die Kinder lieber ohne Bildung lassen wollte, als daß man sie in Simultanschulen oder nichtkatholische Konfessionsschulen geschickt hätte, wenn an manchen Orten der katholischen Minderheit die Errichtung von Privatschulen nicht möglich wäre.

Diesen Forderungen entsprechend konnten die Klerikalen in der Debatte [3] die Interessen der Kirche an der Schule verteidigen und brauchten doch das Prinzip der Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften, das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat nicht zu durchbrechen. Sie kämpften gegen den obligaten religionslosen Unterricht, gegen die Meinung, die Schule habe nur formale Bildung zu schaffen, und vindizierten vor allem der Gemeinde das Recht, die Lehrer zu berufen und den Geist der Schule zu bestimmen, der Gemeinde, in der sich in der Regel nicht die grellen Gegensätze

[1] Freilich nur höchst ungern; Döllinger sagt in Würzburg energisch a. a. O.): Der Staat hat kein Recht zu prüfen.

[2] S. o. S. 44.

[3] Kahlert, St. B. III, S. 2179; v. Ketteler, St. B. III, S. 2182; Dieringer, St. B. III, S. 2229; Friedrich, St. B. III, S. 2232; Knoodt, St. B. III, S. 2279.

finden wie im ganzen Staat. Den Minoritäten sprachen sie das Recht zu, nach Belieben andere Schulen zu gründen und ihre Kinder dahin zu senden. Ketteler scheut sich nicht, den katholischen Standpunkt offen zu bekennen, wonach die Kirche von Gott Recht und Pflicht der Erziehung und des Unterrichts habe; ihr gehöre deshalb die Schule von Rechts wegen. Trotzdem, weil die Familien keinen Zwang erleiden dürfen, verteidigt auch er den klerikalen Antrag von liberalen Prinzipien aus. Er kündigt einen Kampf des katholischen Volks auf Leben und Tod an, wenn man durch Trennung des ganzen Unterrichtswesens von der Kirche den Eltern die Richtung aufzwingen wollte, in der sie ihre Kinder erziehen lassen sollen. „Das wäre Tyrannei, das wäre schmachvollster Absolutismus." Als Tyrannei bezeichnet es auch Knoodt, wenn man die Mehrzahl der Familienväter hindern wollte, den Geistlichen die Schulaufsicht zu übertragen, wie es tatsächlich die Majorität der Versammlung dann doch getan hat durch ihren Beschluß: Das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen ist der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher enthoben[1]. „Wir wollen nicht die Schule für die Kirche, auch die Schule soll vollständig frei sein."

Also auch in der Schulpolitik bleiben die Klerikalen ihrer liberalen Haltung treu, wenn sie sich auch hier weniger Mühe geben, zu verheimlichen, daß sie nur temporum ratione habita liberal sind. Als bei der ersten Lesung die Versammlung „Trennung der Schule von der Kirche" mit 316 gegen 74 Stimmen beschloß, da suchte der katholische Verein durch größere Zugeständnisse an den Liberalismus in zweiter Lesung doch noch herauszuschlagen, soviel überhaupt von dieser Versammlung herauszuschlagen war. Im Auftrag des Vereins arbeitete Sepp eine Broschüre aus[2]; er protestiert darin

[1] Das „als solcher" schließt freilich eine Uebertragung in jedem einzelnen Falle nicht aus; trotzdem wurde dieser Satz von den Klerikalen als eine Tyrannei bekämpft.

[2] Als anonyme Flugschrift erschienen: Die Schulfrage, ein Beitrag zur Beurteilung derselben bei ihrer zweiten Behandlung in der Deutschen Reichsversammlung. Von einem Mitglied dieser Versammlung. Frankfurt 1848.

wieder im Namen der Freiheit und Selbstverwaltung gegen die zwangsweise Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht und fordert Ueberlassung der Schulen an die Gemeinden; er zeigt auch, wie der Staat die Kosten gar nicht aufzubringen vermöge für seine Schulen, wenn die Kirche ihre Schulstiftungen zurückziehe und eigene Schulen gründe. Aber zugegeben wird jetzt der Schulzwang, die Staatsaufsicht über alle öffentlichen Schulen und das staatliche Recht der Prüfung der Lehrer an öffentlichen Schulen, abgesehen vom Religionsunterricht. Doch wird bemerkt, daß die Regelung des Prüfungswesens besser der Gesetzgebung der einzelnen Staaten überlassen werden sollte.

Bis zur zweiten Lesung entschloß sich der katholische Verein, noch weiter nachzugeben. Er stellte nun folgende Anträge:

1. „Das gesamte Unterrichtswesen" (also auch die Privatschulen!) steht unter der Oberaufsicht des Staats." Dadurch hoffte man offenbar den Nachsatz wegzubringen: „und ist der Beaufsichtigung der Geistlichkeit als solcher enthoben."

2. „Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen und an solchen Unterricht zu erteilen steht jedem unbescholtenen[1] Deutschen frei." Das war der alte Antrag des Verfassungsausschusses in erster Lesung gewesen; die Klerikalen suchten ihn wiederherzustellen und den staatlichen Befähigungsnachweis wegzubringen; da sie aber selbst nicht an die Möglichkeit der Durchsetzung glaubten, so stellten sie einen Eventualantrag: „Wenn er durch eine öffentliche, vor einer deutschen Prüfungskommission bestandene Prüfung seine Befähigung der betreffenden Staatsbehörde nachgewiesen hat. Der häusliche Unterricht unterliegt keiner Beschränkung." Dieser Antrag hätte zwar im Ausland gebildete Jesuiten ohne Prüfung vor einer deutschen Behörde ausgeschlossen, hätte es aber möglich gemacht, daß eine Landesgesetzgebung eine öffentliche Prüfung durch eine kirchliche

[1] Das Wort „unbescholten" steht im stenogr. Protokoll, wie der Antrag zur Abstimmung kommt; vorher wie Ketteler den Antrag anführt, ist es weggelassen.

Behörde schon für den genügenden Befähigungsnachweis erklärte.

Der dritte Antrag der Klerikalen wiederholte die bei der ersten Lesung gestellten Anträge: „Die Einrichtung und Erhaltung der Volksschulen sowie die angemessene Besoldung der Lehrer ist zunächst Angelegenheit der Gemeinden. Die Lehrer derselben werden von den Gemeinden gewählt. Unbemittelten soll auf allen öffentlichen Unterrichtsanstalten freier Unterricht gewährt werden."

Auch mit diesen nachgiebigen Anträgen fielen die Klerikalen durch, es blieb auch in zweiter Lesung bei der Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht, nur: abgesehen vom Religionsunterricht, und es blieb bei der staatlichen Prüfung, ja es kam nun auch die staatliche Anstellung der Lehrer noch hinzu[1].

Ueberblicken wir die Haltung der Klerikalen bei der Schulfrage, so müssen wir feststellen: Auch bei dieser heikelsten Frage bleiben sie ihren liberalen Prinzipien treu. Ja sie sind hier von allen die „liberalsten", sofern das Prinzip des vormärzlichen Liberalismus: „möglichst wenig staatliche Bevormundung und Einmischung, vor allem kein Staatsmonopol" in ihrer Haltung seinen konsequentesten Ausdruck fand. Daß freilich aller Liberalismus nur den katholischen Zwecken dienen sollte, das war hier noch klarer als bei der Kirchenfrage; während dort die Anträge auf Anstellung der Pfarrer durch die Gemeinden mit Hohn von den Klerikalen zurückgewiesen worden waren, verlangten sie hier ebendasselbe für die Lehrer, weil sie eben auf diese Weise am ehesten Einfluß auf die Ernennung der Lehrer zu gewinnen hofften. All die großen Schwierigkeiten der

[1] Bemerkenswert ist, daß bei der Schulfrage die Klerikalen nicht so geschlossen sind wie bei der Kirchenfrage. Döllinger spricht sich schroff gegen Staatsaufsicht aus, während Ketteler schon bei der 1. Lesung den Antrag Tellkampf befürwortet hatte, der die Wahl der Lehrer und Schulinspektoren den Gemeinden übergeben, aber staatliche Prüfung und Oberaufsicht verlangt hatte. Bei der Schlußabstimmung in 2. Lesung stimmten die Klerikalen Kahlert, Kauzer, v. Nagel, Oertel, Ostermünchner und Vogel für den Antrag von Moritz Mohl: „Der Staat ernennt die Lehrer der Volksschulen. Die Gesetzgebung der Einzelstaaten bestimmt, ob und welche Mitwirkung der Gemeinden dabei stattfindet." St. B. VI, S. 4153.

völligen Auslieferung der Schule an die Gemeinden kamen diesem einen Vorteil gegenüber nicht in Betracht.

Also das Urteil bleibt bestehen: Der katholische Verein in Frankfurt vertrat in der Kirchen- und Schulfrage konsequent die Prinzipien des „liberalen Katholizismus". Ob sich alle Klerikalen bewußt gewesen sind, wieviel die von ihnen verlangte Trennung von Kirche und Staat an Aenderungen in sich schloß, das bleibt dahingestellt; die Führer jedenfalls mußten das wissen[1]. Sie wußten sicherlich auch, daß die von ihnen verlangte Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse durch die souveräne Nationalversammlung die Konkordate über den Haufen warf, die der Papst mit den Fürsten geschlossen hatte; sehr beachtenswert ist das Wort Döllingers auf dem Katholikentag in Mainz: „Wir gingen davon aus, erstens, daß wir für das ganze Deutschland zu wirken und zu sprechen haben, zweitens, daß durch die große Umwälzung von 1848 für die katholische Kirche ein neuer Rechtsboden sich bilde, wie ähnlich durch den Westfälischen Frieden, daß also über einzelne Verträge hinweggegangen und ein allgemeiner Rechtszustand gebildet werden müsse, auf Grund dessen etwa neue Konkordate zu schließen seien. So viel erkannten wir, daß die Nationalversammlung die Aufgabe habe, einen Rechtsboden für ganz Deutschland, also auch in kirchlicher Beziehung zu schaffen, wir also durch den alten nicht mehr gebunden seien"[2]. Man stellte sich entschlossen auf den Boden der Revo-

[1] Und waren trotzdem entschlossen, bei dieser Forderung zu beharren. So sagte Staatsrat Linde (St. B. III, S. 1758): „Unser Zivil- und unser öffentliches Recht ist so durchwachsen von dem Grundsatz, daß es eine Staatskirche gäbe und daß auf diese Eigentümlichkeit einer Staatskirche tausendfach Rücksicht genommen wird, so daß, wenn das Prinzip der freien Religionsübung und der Gleichberechtigung im Staatsrecht Wurzel faßt (womit er völlig einverstanden ist), die staats- und privatrechtlichen Entwicklungen einer genauen Revision unterworfen werden müssen ... diese Revision in der Nationalversammlung zu erschöpfen, ist eine reine Unmöglichkeit ...".

[2] Verhandlungen S. 42 f. Aehnlich eine Münchner Adresse an die Nationalversammlung vom 20. Juni, der die Redaktion der so sehr revolutions-

lution, des modernen Staats, der Souveränität des Parlaments [1], und proklamierte die liberalen Prinzipien; der Antrag Nagel, auch wenn

feindlichen Hist.-pol. Blätter ihre volle Zustimmung gibt (Hist.-pol. Bl. Bd. 22, S. 62). Wir haben schon o. S. 16 gesehen, daß der Antrag Nagel über das kanonische Recht hinausging; und er war von Bischöfen, Domkapitularen und Kirchenrechtslehrern unterschrieben. Auffallend ist, daß Reichensperger einen eigenen Antrag gestellt hatte: „Die Bestellung der Kirchenbeamten unterliegt keiner Mitwirkung von seiten der Staatsgewalt", in dem gerade das Unkanonische: „Auch nicht vermöge Patronatsrechts" weggelassen ist. Aber da er zugleich auch den Antrag Nagel unterschrieben hat, ist es nicht wahrscheinlich, daß er sich eben auf den Konkordatsstandpunkt stellen wollte und die liberalen Prinzipien nicht anerkannte (so schließt sein Biograph Pastor a. a. O., S. 260, aus diesem Antrag). Vielmehr wird sein Antrag als Eventualantrag gemeint sein, damit, wenn der Antrag Nagel falle, doch wenigstens der allgemeine Antrag durchgehen möchte.

Dagegen ist es möglich, daß Bischof Geritz den Antrag Nagel eben deshalb nicht unterschrieben hat (s. o. Anm. S. 8), weil dieser über das kanonische Recht hinausging. Döllinger behauptete zwar (St. B. III, S. 1675), daß auch Geritz nicht anstehen werde, seine Beteiligung an diesem Antrag auszusprechen; und Geritz hat ja auch sehr „liberale" Reden gehalten (s. o. S. 35). Aber es ist doch auffallend, daß derselbe Bischof Geritz ganz allein ein Unter-Amendement gestellt hatte: „Die mit dem Kirchenpatronat verbundenen Lasten sind ablösbar. Die Ablösung wird durch die Gesetzgebung der einzelnen Staaten geregelt. Nach der Ablösung der Lasten erlöschen auch die Patronatsrechte." Er hatte die Ablösung der Dotation für seine Diözese schon mit dem Ministerium rechtlich ins reine gebracht, der Vertrag wartete nur noch auf die päpstliche Bestätigung (s. Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 22, S. 231). Und er fürchtete nun offenbar, daß, wenn die Kirche den Anstoß zum Bruch der Konkordate und des kanonischen Rechts gibt, daß dann der Staat sich auch durch seine Verpflichtungen nicht mehr für gebunden erachten werde. Aus einem Briefwechsel zwischen Geißel und Diepenbrock erfahren wir (Pfülf, Geißel, a. a. O. S. 540 f.), daß auch Diepenbrock und die übrigen Deputierten aus Schlesien und Westpreußen wegen der Gefahr für die staatliche Dotation geschwankt hatten, ob man „das theoretische Postulat der abstrakten Kirchenfreiheit" soweit treiben und die Aufhebung des Patronats verlangen solle. Das „Postulat" war aber offenbar auch ihnen schließlich wichtiger als die Dotation und sie haben den Antrag unterschrieben. Die rheinischen und westfälischen Deputierten sind von Anfang an energisch für die unkanonische Aufhebung des Kirchenpatronats eingetreten, und Bischof Müller von Münster schrieb zuversichtlich, daß „der etwaige materielle Verlust" gegen den großen Vorteil der Freiwerdung der Kirche in diesem Stück in gar keinen Vergleich komme (Pfülf a. a. O. S. 541).

[1] S. o. S. 11.

er die Worte Trennung und Gleichheit nicht enthält, wurde allgemein — und nach der Debatte mit Recht — als auf liberalen Grundlagen ruhend angesehen[1], kurz: auch die Klerikalen im Parlament vertraten, was das klerikale Organ unmittelbar vor Beginn der Kirchendebatte als Leitsatz aufgestellt hatte: Trennung von Kirche und Staat und gleiche politische Berechtigung aller religiösen Bekenntnisse ist die wirklich allgemeine und drängende Forderung unserer Zeit[2].

## 3. Die letzten Ziele.

Hätten wir heute nur die Protokolle des Frankfurter Parlaments, so könnte unsere Darstellung nun die Klerikalen verlassen. Wir hätten keinen Grund, an der Ehrlichkeit der konsequenten, ein-

[1] Der Berichterstatter Beseler stellt darum in seinem Schlußwort die Klerikalen auf die gleiche Linie mit den independentistischen Liberalen, welche die konsequentesten Verfechter der Trennung auf evangelischer Seite sind (St. B. III, S. 1953). Bei der Abstimmung über § 14 kam der Antrag der Klerikalen als der weitestgehende von den 30 Anträgen zuerst, wie Reichensperger das selbst für notwendig erklärte.

[2] „Katholik" S. 386.

Darnach sind manche Urteile zu revidieren; z. B. das des Handwörterbuchs: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1909 ff., das beim Artikel Döllinger sagt, dieser habe in Frankfurt den Antrag auf Trennung von Kirche und Staat bekämpft. Ebenso schreibt Rothenbücher (a. a. O. S. 94): „Eine Trennung vom Staat wurde" von den Klerikalen „nicht beabsichtigt". Seine Begründung durch das Protestwort Döllingers sowie durch die Bemerkung: „Die belgische, nicht die nordamerikanische Rechtsordnung soll durchgeführt werden" ist schon oben widerlegt (s. o. S. 37 und Anm. S. 38 f.). Aehnlich wie bei Rothenbücher ist die Darstellung in dem Buch des württembergischen Staatsministers L. Golther (Der Staat und die katholische Kirche, Stuttgart 1874, S. 122 ff.). Ebenso falsch Goyau (a. a. O. Bd. II, S. 349), der die fadenscheinige Begründung Döllingers (s. o. S. 36) einfach nachspricht.

Auch Schnabel ist zum mindesten nicht deutlich, wenn er den Unterschied zwischen der klerikalen und der radikalen Trennungsforderung in Frank-

heitlichen und auch denkbaren Haltung der Klerikalen in Frankfurt zu zweifeln. Nun sind wir aber in der Lage, hinter die Kulissen zu sehen, und dadurch scheint unsere bisherige Darstellung stark modifiziert werden zu müssen; dadurch klären sich aber auf der andern Seite auch jene Dinge, die uns oben stutzig machen wollten[1], erst richtig auf.

Es ist oben gezeigt worden[2], daß der katholische Verein in Frankfurt in ständiger Fühlung mit dem Erzbischof Geißel von Köln gestanden hat, dem tatsächlichen Leiter der klerikalen Bewegung in jenen Tagen. Dieser hatte schon vor Beginn der Nationalversammlung seine Suffraganbischöfe Müller, Drepper und Arnoldi, von denen

---

furt betont und sagt (S. 86): „Die deutschen Klerikalen — so sahen wir früher — waren gerade in dem Punkt von dem ihnen mit dem Radikalismus gemeinsamen belgischen Vorbild abgewichen, in welchem dieser es festhielt". Mit dem „so sahen wir früher" weist er auf die Kölner Konferenz zurück mit ihren Forderungen von brachium saeculare, Dotation und geistlicher Schulaufsicht, und er hat eben übersehen, daß ein prinzipieller Unterschied besteht zwischen den Kölner Forderungen und dem Verhalten der Klerikalen in Frankfurt (s. u. Anm. S. 58). Auch die Darstellung von Meinecke (a. a. O. S. 159), der sich Schnabel anschließt, wäre danach zu korrigieren.

Richtiger sind die zeitgenössischen Urteile. Rümelin berichtet, daß die Klerikalen Trennung von Kirche und Staat fordern im Sinn einer völligen Zusammenhangslosigkeit der Kirche mit dem Staat, daß die Kirche wie eine Dampfschiffahrtsgesellschaft dem Staat gegenüber dasteht (a. a. O. S. 77 und 92). Das Frankfurter Journal vom 31. August schreibt: „Es ist auffallend, daß die Katholiken das Rundschreiben Gregors XVI. ganz außer Acht lassen, worin der Papst diejenigen bitter tadelt, welche wollen, daß die Kirche vom Staat getrennt werde." Der Kirchenjurist Warnkönig (a. a. O. S. 17 und 21) urteilte: „Die Stimmführer der katholischen Oppositionspartei verlangen Trennung von Kirche und Staat, wobei ihnen als Muster das in Nordamerika oder in Belgien befolgte System vorschwebt." Der Heidelberger Theologe C. Ullmann schrieb in seiner vielgelesenen Broschüre: Die bürgerliche und politische Gleichberechtigung aller Konfessionen. Stuttgart und Tübingen 1848 S. 49: Die ultramontane Partei verlangt nächst der politisch radikalen am lautesten vollständige Trennung der Kirche vom Staat.

[1] S. o. S. 36 f.

[2] S. S. 8. S. auch das Buch von Schnabel.

die beiden ersten nach Frankfurt gewählt worden waren, in Köln vom 10.—13. Mai um sich versammelt und mit ihnen das kirchenpolitische Programm festgelegt[1] an der Hand eines Promemoria, das er ihnen am 1. Mai zugesandt hatte. Er hat sodann am 1. Oktober sämtliche deutsche Bischöfe zu einer Konferenz nach Würzburg eingeladen und der Einladung wiederum ein Promemoria über die Gegenstände der Beratung beigefügt. Er hat auf der Würzburger Bischofskonferenz (22. Oktober bis 16. November) den Vorsitz geführt und die Beschlüsse ganz wesentlich beeinflußt. Von dieser Konferenz wurde der Oeffentlichkeit am 14. November 1848 eine „Denkschrift der in Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands" unterbreitet. Von Frankfurter Abgeordneten waren in Würzburg anwesend die Bischöfe Drepper und Müller, die Domkapitulare Förster und Tinnes und die Professoren Döllinger, Phillips und Buß. Was wir nun auf diesen Konferenzen hören und in diesen Denkschriften lesen[2], was wir gerade von Förster, Döllinger und Müller hören, die auch in Würzburg wie in Frankfurt eine hervorragende Rolle spielten, das steht mit den klerikalen Reden in Frankfurt in starkem Widerspruch.

Zunächst einmal die Begründung der Forderungen: In allen diesen Dokumenten und Verhandlungen ist nie die Rede von liberalen Prinzipien und von „Forderungen der Zeit", sondern einzig von kanonischem Recht, und es kann sich höchstens darum handeln, daß man temporum ratione habita von ihm abweicht, aber nie darum, daß die liberalen Prinzipien der Gegenwart an seine Stelle träten[3]. Doch diese Verschiedenheit der Begründung

[1] S. Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 21, S. 117 ff.

[2] Protokolle und Berichte darüber s. eben in diesem Archiv Bd. 21 und 22.

[3] Im Gegensatz zu Mainz und Frankfurt hören wir in Würzburg keinen Preis der freiheitlichen Errungenschaften; die Bischöfe zeigen wohl eine gewisse Beflissenheit, nach außen hin nicht reaktionär zu erscheinen und beginnen darum die Denkschrift mit dem Satz: „Als in den Märzstürmen dieses Jah-

wäre noch begreiflich, mit dem kanonischen Recht konnte man in Frankfurt nicht operieren, so schob man die liberalen Prinzipien vor, wie das das Zentrum beim Toleranzantrag heute noch tut. Auch in Frankfurt haben ja manche Redner das „temporum ratione habita“ nicht verleugnet[1]. Viel auffallender ist, daß auch die Forderungen selbst ganz verschieden sind. Die Denkschrift der Bischöfe erklärt[2]:

„Eine Trennung herbeizuführen vom Staat, d. h. von der öffentlichen, notwendig auf sittlicher und religiöser Grundlage ruhenden Ordnung, liegt nicht im Willen der Kirche. Wenn auch der Staat sich von ihr trennt, so wird die Kirche, ohne es zu billigen, geschehen lassen, was sie nicht hindern kann, sie wird jedoch die von ihr selbst und in wechselseitigem Einverständnis geknüpften Zusammenhangsfäden ihrerseits nicht trennen, wo nicht etwa die Pflicht der Selbsterhaltung dies geböte“.

Es ist die alte Concordia zwischen Staat und Kirche, die hier

---

res .... die Fürsten dem durch alle Gaue des Vaterlandes erschallenden Ruf nach Freiheit Rechnung tragen zu wollen sich geneigt erklärten, da erkannten es die katholischen Bischöfe, daß, wie entschieden und streng auch die Kirche anarchische Bestrebungen jeder Art verabscheue und verwerfe, doch auch sie ein lebendiges Interesse habe an der Sicherung alles desjenigen, was der allgemeine Ruf nach Freiheit von administrativer Bevormundung und Kontrolle Wahres enthalte.“ Aber schon dieser Satz zeigt, daß von allen Freiheiten nur die Freiheit der Kirche die Bischöfe interessiert, und dies wird in den folgenden Sätzen der Denkschrift noch ausdrücklich bestätigt. Von dem Führer Geißel wissen wir, daß er ein Gegner von Verfassungen war, namentlich für Preußen, weil er die protestantische Parlamentsmehrheit fürchtete, also aus rein kirchlichen Gründen, die für ihn überhaupt die einzig geltenden waren. Döllinger allein hat in Würzburg einmal darauf hingewiesen, daß früher auch nicht alles glänzend gewesen, und daß die neue Zeit viel Gutes gebracht habe. Er suchte den Satz in die Denkschrift zu bringen: „Die Kirche wird bei jeder Staatsform die öffentliche Ordnung und die Gesetze stützen, und zwar mit desto größerem Erfolg, je größer das Vertrauen sein wird, welches ihre vollkommene Freiheit ihr bei der deutschen Nation zu erwerben geeignet ist“ (s. Archiv Bd. 21, S. 275; Bd. 22, S. 459). Aber die reaktionären Bischöfe verhinderten die Aufnahme des Satzes.

[1] S. o. S. 39 u. 47. [2] Archiv Bd. 21, S. 110.

von den Bischöfen gewünscht wird. Keine Rede ist davon, daß der Staat indifferent sein soll, im Gegenteil heißt es in der Denkschrift Döllingers, die die Grundlage der Beschlüsse über das Verhältnis von Kirche und Staat bildet: „Der Staat soll sich nicht aller christlichen (d. h. kirchlichen) Einwirkung entziehen." Man fordert hier auch nicht gleiche Freiheit für alle Religionsgesellschaften, sondern nur vollste Freiheit und Selbständigkeit für die katholische Kirche zur Durchführung ihrer göttlichen Sendung[1], also Abschaffung des Plazet, freien Verkehr der Bischöfe mit Rom, Freiheit der Vermögensverwaltung, Freiheit in der Errichtung und Leitung von Seminarien zur Ausbildung des Klerus, Abschaffung der appellatio ab abusu, Abschaffung der staatlichen Mitwirkung an den theologischen Prüfungen. Aber im Gegensatz zu Frankfurt wird der kanonische Standpunkt streng festgehalten: Wo Konkordate bestehen, sollen diese heilig geachtet werden. Döllinger protestiert gegen den Vorwurf, daß er in Mainz die Konkordate für abgeschafft erklärt habe[2]. Aber da die Subjekte der Regierungen, denen in den Konkordaten mannigfache Rechte eingeräumt worden seien, sich durch die neuen Ereignisse geändert haben, so will der Episkopat beim päpstlichen Stuhl eine Modifikation der Konkordate beantragen, um der beschränkenden Bestimmungen ledig zu werden. So wird es vor allem als nützlich und notwendig erklärt, die Abschaffung des auf Patronatsrecht beruhenden staatlichen Rechts der Präsentation und der Bestätigung zu kirchlichen Aemtern auf gesetzlichem Weg (d. h. aber nicht durch Grundrechte, sondern durch neue Konkordate!) anzustreben[3]. Wo jenes Recht nicht auf kanonischer Grundlage ruht, fühlen sich die Bischöfe verpflichtet, die Freiheit der Kirche zu behaupten[4].

Im Gegensatz zu Frankfurt werden ferner die alten Privilegien der katholischen Kirche ausdrücklich wieder bean-

[1] Archiv Bd. 21, S. 229.
[2] Archiv Bd. 22, S. 239 f.; s. dagegen o. S. 50.
[3] Archiv Bd. 21, S. 211. [4] S. Denkschrift.

spruch t: „Der deutsche Episkopat beschließt . . . auch fernerhin da, wo es die Umstände erfordern, den Arm der weltlichen Macht wie bisher in Anspruch zu nehmen“ [1]. Ueber die staatliche Dotation ging man stillschweigend hinweg, nicht weil man daran gedacht hätte sie aufzugeben, sondern weil man sie als selbstverständliche Kompensation für das säkularisierte Kirchengut betrachtete, und weil man das Anrühren dieser Frage scheute [2]. Am größten ist der Gegensatz in der Schulfrage: In Köln wurde beschlossen, die Katholiken sollten in Frankfurt fordern, daß das ganze Schulwesen unter Aufsicht und Leitung der Kirche gestellt werde, auch die Bildung, Prüfung, Anstellung und Einsetzung der Lehrer [3]. Der Staat soll nur die Prüfungen der Seminaristen mit einem weltlichen Kommissar beschicken dürfen. Auch die Würzburger Denkschrift vindiziert der Kirche das göttliche Recht der Lehre und Erziehung vom zartesten Kindesalter an; aber die konkreten Forderungen sind dort im Vergleich zu Köln stark heruntergeschraubt: Unbedingte Freiheit der Lehre und des Unterrichts, der Erziehung und Leitung eigener Anstalten im ausgedehntesten Sinn für die Kirche; die Bischöfe erkennen es als ihre Pflicht an, die den Katholiken gehörigen Schulen als solche gegen jedes Verderben zu bewahren, alle für katholische Schulen gestifteten Fonds und Einkünfte für die katholische Schule festzuhalten oder zurückzufordern, alle Religionslehrbücher auszuwählen, den katholischen Religionsunterricht in allen öffentlichen Unterrichtsanstalten zu visitieren.

Hier ist also das Unterrichtsmonopol der Kirche aufgegeben, man fordert nur noch Freiheit, aber nicht wie in Frankfurt Freiheit für alle, sondern ausdrücklich nur Unterrichtsfreiheit für die Kirche [4]; und nicht wie in Frankfurt als Recht der Gemeinden, sondern als Recht der Kirche. Und jede staatliche Aufsicht und Prü-

[1] Archiv Bd. 22, S. 241.

[2] Archiv Bd. 22, S. 232 f.; s. auch o. S. 18.

[3] Archiv Bd. 21, S. 120.

[4] So Geißel (Archiv Bd. 21, S. 265) und Müller (Archiv Bd. 21, S. 271).

fung der katholischen Schulen wird auf Antrag Döllinger schroff verworfen, im direkten Gegensatz zu den fast gleichzeitig in Frankfurt gestellten Anträgen des katholischen Vereins für die zweite Lesung der Schulfrage[1].

Kurz, es scheint der schärfste Widerspruch zu bestehen zwischen dem, was die Klerikalen öffentlich in der Nationalversammlung reden, und dem, was die Leiter der ganzen Bewegung unter sich als ihre Forderungen aussprechen. Dort Trennung von Kirche und Staat, Indifferenz des Staats der Religion gegenüber, gleiche Rechte für alle Religionsgesellschaften, volle Unterrichtsfreiheit, Leitung der Schulen durch die Gemeinden, alles das begründet mit den Grundsätzen des Liberalismus; hier staatlich privilegierte Stellung der katholischen Kirche, die frei von Staatsaufsicht, aber ausgestattet mit all den Rechten sein soll, die das kanonische Recht ihr zuweist; Leitung alles Unterrichts durch die Kirche oder doch wenigstens volle Unterrichtsfreiheit für die Kirche, alles das begründet mit dem jus divinum[2]. Der Widerspruch zeigt sich auch noch an anderen Punkten: Während Döllinger[3], Lichnowsky[4] und Edel[5] in Frankfurt aus-

---

[1] S. o. S. 48 f.

[2] Es ist auffallend, daß dieser Widerspruch bis jetzt von niemand bemerkt worden ist. Auch Schnabel (a. a. O. S. 86) sagt nur, daß in der Schulfrage die Frankfurter Abgeordneten die Unmöglichkeit eingesehen hätten, die Kölner Beschlüsse aufrecht zu erhalten. Statt den Unterschied zu konstatieren, haben Goyau, Rothenbücher, Golther, aber auch die genaueren Untersuchungen von A. Beck (Die Kirchenpolitik des Erzbischofs von Köln, Kardinals Geißel, Doktordissertation, Gießen 1905), Struck (a. a. O., s. Anm. S. 3) und Schnabel die Frankfurter Debatten im Licht der Kölner und Würzburger Beschlüsse angesehen, sich an jene scheinbaren Gegeninstanzen (s. o. S. 36 f.) gehalten und darum nicht zugegeben, daß die Klerikalen in Frankfurt wirklich Trennung verlangt hätten (s. o. Anm. S. 52 f.). Umgekehrt heißt es in Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte (4. Aufl., Bd. II, S. 740): „Auf der Versammlung . . . . zu Würzburg . . . . war beschlossen worden: Vollständige Trennung von Kirche und Staat, solange dieser ihr nicht die gebührende Autorität gebe." Dagegen s. o. S. 55 f.

[3] S. o. S. 34. [4] Ebendaselbst. [5] S. o. Anm. S. 34.

drücklich die rein privatrechtliche Stellung der Kirche fordern und die von ihnen geforderte rechtliche Stellung selbst mit der irgend eines anderen Vereins im Staat vergleichen, so erhebt sich nach der ersten Lesung unter den deutschen Katholiken eine allgemeine Entrüstung über das Wort in § 14: „wie jede andere Gesellschaft im Staat", über den unwürdigen Vergleich der Kirche mit einer „Kasinogesellschaft", und ein Strom von Protestpetitionen ergießt sich von den katholischen Vereinen nach Frankfurt[1].

Wie sollen wir diese Widersprüche erklären? War die Politik der Klerikalen so desorientiert, daß der katholische Verein in Frankfurt Forderungen erheben konnte, die im geraden Widerspruch standen zu dem, was die Bischöfe wollten? Diese Erklärung ist unmöglich bei der engen Verbindung des katholischen Vereins mit den Bischöfen. Dann aber liegt die Annahme nahe: Die Klerikalen in Frankfurt haben ihre wahren Absichten völlig verhüllt. Sie haben in ihrem Antrag Nagel nur die Unabhängigkeit der Religionsgesellschaften gefordert und es unterlassen, das künftige Verhältnis der Kirche zum Staat irgendwie positiv zu bestimmen, haben auch das Wort Trennung manchmal ausdrücklich abgewiesen; gleichzeitig aber haben sie in der Presse, den Petitionen, den Reden und den Flugschriften durchaus den Anschein erweckt und es immer wieder auch deutlich ausgesprochen, daß sie wirklich Trennung von

[1] Vgl. die Motive zum Entwurf des Verfassungsausschusses in zweiter Lesung, Woltersdorf a. a. O. S. 286; s. auch o. S. 9; ferner Radowitz, Ges. Schr. III, S. 453.

Auch sonst könnten Schnabel, Beck, Struck und die andern noch manches für ihre Auffassung anführen. So verwirft der Abgeordnete Phillips in seinem Kirchenrecht sowohl im 2. Band, der 1846 erschien, als im 3. Band, der 1850 erschien, die Theorie der Trennung von Kirche und Staat und hält an Unam Sanctam fest. Aus Diepenbrocks Kanzlei ist 1849 eine Broschüre erschienen: N. C. G. Rintel, Die katholischen Interessen und die deutsche Frage in Preußen, Breslau 1849, worin S. 49 gesagt ist: Die Nationalversammlung in Frankfurt hat der katholischen Kirche ihre privilegierte Stellung willkürlich und widerrechtlich genommen.

Aber all diese Belege zeigen nur die widerspruchsvolle Haltung der Klerikalen im ganzen, können jedoch die obige Darlegung nicht erschüttern.

Kirche und Staat, völlige Gleichstellung aller Religionsgesellschaften dem religiös indifferenten Staat gegenüber wollen, sei es als das an sich Richtige (so meist mit liberaler Begründung), sei es als das durch die neuen Verhältnisse notwendig Gewordene. Diese Haltung war nur Schein; *ihre Anträge verlangten nur Unabhängigkeit, ihre Worte verlangten Unabhängigkeit und Abschaffung aller Privilegien, in Wahrheit wollten sie Unabhängigkeit mit Beibehaltung der alten Privilegien.* Sie wußten, daß die Nationalversammlung Unabhängigkeit nur gewährt, wenn sie darunter zugleich Abschaffung der Privilegien versteht; sie fördern darum dieses Verständnis, um ihre Anträge auf Unabhängigkeit durchzusetzen, und hoffen dann später beides zu haben: Unabhängigkeit durch die Grundrechte und die alten Privilegien, die in ihren Anträgen nicht ausdrücklich abgeschafft werden. Ist diese Annahme richtig, so verstehen wir nun die Dinge, die uns oben stutzig machen wollten[1]: Man weist das Wort „Trennung" immer wieder ab, wenn auch mit Scheingründen, um später nicht gebunden zu sein. Man stimmt gegen den Antrag auf Abschaffung aller Vorrechte; man tut das im Widerspruch mit der sonstigen Haltung, aber in Konsequenz der eigenen verborgenen Absichten.

Wenn wir so zur Erklärung des oben gezeichneten Widerspruchs ein zweideutiges Spiel konstatieren müßten, so wäre dabei doch wohl anzunehmen, daß dies mehr *nur den Führern* zuzutrauen ist. Einer größeren Anzahl von den klerikalen Abgeordneten war es sicherlich ernst mit ihrer Forderung der Abschaffung der Privilegien, so den Pfarrern Vogel[2] und Kauzer[3], den Pro-

[1] S. o. S. 36 f.

[2] *Vogels* freiheitliche Deklamationen machen am meisten einen ehrlichen Eindruck, St. B. III, S. 1652; sein protestantischer Landsmann, Pfarrer Bauer, der mehrere Jahre mit ihm im bayerischen Landtag gesessen war, bezeichnet ihn als nicht zu den Ultramontanen gehörig „trotz seines feurigen, begeisterten und aufrichtigen Katholizismus", St. B. III, S. 1684.

[3] Pfarrer *Kauzer* und Professor *Müller* aus Würzburg erhoffen

fessoren Müller[1], Knoodt[2], Deiters[3], Gfrörer[4], Edel[5], die alle ganz unbefangen von Trennung oder von Gleichberechtigung aller Religions-

von der Freiheit ein stärkeres Eindringen der Demokratie auch in die Kirche, St. B. III, S. 1751 und 1700.

[1] S. Anm. 3 S. 60.

[2] Knoodt, der Schüler Günthers und spätere bekannte Altkatholik, war Geißel schon vor 1848 mehr als verdächtig (s. Pfülf, Geißel, I, S. 270). Er hat in längerer Rede ausdrücklich die Trennung von Kirche und Staat gefordert, St. B. III, S. 1729 f.

[3] Deiters gehörte nicht dem katholischen Verein an (Jürgens I, S. 184), Schnabel nennt ihn einen Kompromißkandidaten zwischen Katholiken und Liberalen (S. 32); er hat das klerikale Minoritätserachten I, nicht aber den Antrag Nagel unterzeichnet. Im Verfassungsausschuß hat er sich ausdrücklich für genossenschaftliche Verfassung der Kirchen erklärt.

[4] Gfrörer, der frühere rationalistische evangelische Theologe und Stiftsrepetent in Tübingen, jetzt Historiker in Freiburg, war durch seine romantische Schwärmerei für das Mittelalter im Herzen schon zu einem begeisterten Verehrer der katholischen Kirche geworden und bewies das durch seine mit reichen historischen Exkursen geschmückte Rede für die Kirchenfreiheit (St. B. III, S. 1783 ff.), gehörte auch dem katholischen Verein als ordentliches Mitglied an. Aber wie er den Uebertritt zur katholischen Kirche damals äußerlich noch nicht vollzogen hatte, so hat auch sein Antrag auf Wiedervereinigung der beiden Konfessionen und Einholung päpstlicher Zusicherung, daß nach Deutschland nie Jesuiten kommen sollten, daß Luthers Bibelübersetzung, Laienkelch, protestantische Form der Beichte gestattet sein sollten, gezeigt, daß seine Schwärmerei für die große einheitliche mittelalterliche Kirche weder dogmatisch noch kirchenpolitisch schon einen echten Klerikalen aus ihm gemacht hatte (s. Jahrbücher der Gegenwart herausg. von A. Schwegler, Tübingen 1848, Nr. 43).

[5] S. o. Anm. S. 34. Aber sicher auch noch anderen als den Genannten. Einer von den klerikalen Abgeordneten, Cornelius, sagte zu einer Zeit, da er schon längst mit dem Ultramontanismus gebrochen hatte, in der Erinnerung an jenen katholischen Verein in Frankfurt: „Sie waren alle deutsch gesinnt, keine Rede von Tauschhandel in Sachen der Religion und des Vaterlands, nur wenige der jungen Völkerfreiheit abhold, alle begeistert für die Freiheit der Kirche. Der Gedanke lag fern, daß die Freiheit der Kirche die Knechtschaft in der Kirche bedeute" (Akademische Gedächtnisrede auf Döllinger, bei Friedrich a. a. O. II, S. 378). Das ist gewiß stark übertrieben. Daß Klerikalen wie Phillips und Ketteler die ultramontanen Zwecke höher standen als das Vaterland, haben sie in Frankfurt und später zur Genüge bewiesen (s. o. Anm. S. 3, oder vgl. den Spott über den „Einheitsschwindel und die Nationalitätspolitik" in Hist.-pol. Bl. 22, S. 816 ff.; oder die Bemerkung in dem Brief Kettelers an Thüssing: Nur ein kirchliches Interesse konnte mich

gesellschaften redeten. Und auch den Führern müßte jedenfalls *insoweit Ehrlichkeit* zuerkannt werden, als sie die Unabhängigkeit *ohne* Privilegien, also die *Trennung, lieber wollten als* die alten Privilegien *und die alte Abhängigkeit*. Trennung von Kirche und Staat erschien auch der Würzburger Bischofskonferenz als ein minus malum gegenüber dem bisherigen Zustand[1]. Die Zweideutigkeit läge nur darin, daß sie dieses minus malum als das an sich oder doch unter den gegenwärtigen Umständen Gewünschte hinstellen, während sie immer noch hoffen und durch ihre Anträge ermöglichen wollen, daß wohl die alte Abhängigkeit verschwinde, aber doch die alten Privilegien bleiben können. Hier liegen zweifellos frappante Widersprüche vor: Man vergleiche Döllingers Worte über das Konkordat in Mainz[2] und seine Bestreitung dieser Worte in Würzburg[3]; oder seine Forderung des belgisch-amerikanischen Systems in der Flugschrift[4] und seine Verwerfung der Trennung in der Denkschrift[5]; oder Försters Forderung in Frankfurt: „vollkommene

---

bestimmen, die Wahl anzunehmen, ein politisches kenne ich für mich nicht mehr. Im Jahr 1848! s. Briefe Kettelers, herausg. von J. M. *Raich*, Mainz 1879). Und an eine Freiheit *in* der Kirche dachte selbst ein Döllinger damals noch wenig (s. u. S. 75). Die Führer hofften im Gegenteil von der Freiheit der Kirche eine leichtere Unterdrückung des Hermesianismus und ähnlicher Dinge. Aber das darf aus der Aeußerung von Cornelius doch wohl geschlossen werden, daß eine nicht ganz geringe Anzahl von wirklich liberal Gesinnten unter den klerikalen Abgeordneten sich befand.

[1] Wie das Kirchenlexikon von *Wetzer* und *Welte* (Artikel Staatskirche Bd. XI) heute noch die Trennung als „kleineres Uebel" bezeichnet gegenüber dem Staatskirchentum. Freilich hat sich die katholische Kirche an dieses Prinzip nicht immer erinnert, sondern sich das Staatskirchentum und den Polizeistaat, ja sogar ein sehr starkes Dreinregieren des Staats sehr wohl gefallen lassen dann, wenn die Staatsregierung ultramontan war, weil sie eben dabei tatsächlich den Staat beherrschte. Jetzt aber, da von der Nationalversammlung der freie Volksstaat begründet wurde, da man auch in überwiegend katholischen Ländern nie vor einer liberalen oder radikalen Regierung sicher war, jetzt konnte kein Zweifel mehr sein, daß Trennung ein minus malum sei gegenüber der „Staatskirche".

[2] S. o. S. 50.

[3] S. o. S. 56. [4] S. o. S. 34. [5] S. o. S. 56.

Gleichstellung der im Staat befindlichen Konfessionen“ [1] und sein Antrag in Würzburg: Der Episkopat wolle auch für die Zukunft das brachium saeculare in Anspruch nehmen [2]. Bischof Geritz preist in Frankfurt das amerikanische System [3], und sein bischöflicher Kollege Müller, der im Parlament neben ihm saß, erklärt in Würzburg: Die Kirche will nicht Trennung der Kirche vom Staat [4], und: Die Kirche verlangt die Lehrfreiheit nur für sich, nicht für jedermann [5], während im Parlament der gewiß ebenso gut klerikale Ketteler ausgerufen hatte: „Sie müssen volle Lehr- und Lernfreiheit anerkennen“ [6], und Dieringer, das Werkzeug Geißels, sogar dagegen protestiert hatte, daß man nur jedem „unbescholtenen“ Deutschen Lehrfreiheit geben wolle [7].

Der Widerspruch zwischen Frankfurt und Würzburg wäre also erklärt durch bewußte Verhüllung der wahren Absichten. Und doch ist die Haltung der Klerikalen damit wohl noch nicht vollständig richtig aufgefaßt. Vielmehr wird sie wohl erst dann ganz deutlich, wenn wir annehmen, daß die Klerikalen im Lauf des Jahres 1848 ihre Stellung geändert haben.

Wir wollen nun zum Schluß versuchen, die geschichtliche Entwicklung der klerikalen Anschauungen im Jahr 1848 nach den vorhandenen Dokumenten zu rekonstruieren.

In Köln (10.—13. Mai) stellte sich der Leiter der Bewegung Geißel mit seinen Suffraganen auf den kanonischen Standpunkt: Volle Unabhängigkeit der Kirche von der Aufsicht des Staats, aber concordia zwischen Staat und Kirche, d. h. privilegierte Stellung der Kirche im Staat (brachium saeculare, katholisches Kultministerium, das ganze Schulwesen unter kirchlicher Aufsicht, staatliche Präsentation zu Kirchenstellen, wo sie

---

[1] St. B. III, S. 1705, wobei nicht bloß die „rezipierten“ gemeint sein können.

[2] Archiv 22, S. 236.

[3] S. o. S. 35.

[4] Archiv 21, S. 227.

[5] Archiv 21, S. 271.

[6] St. B. III, S. 2183.

[7] St. B. III, S. 2229.

sich auf das kanonische Recht gründet, dementsprechend auch staatliche Dotationspflicht). Obgleich die beiden Suffragane Müller und Drepper die Herrschaft der Kirche über die Schule dringend verlangten, so wurde doch schon in Köln die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß dies nicht durchzusetzen sei. Für diesen Fall sollte unbedingte allgemeine Lehr- und Unterrichtsfreiheit bzw. ein kirchliches Plazet für alle staatlichen Anordnungen bez. der Schule gefordert werden. Von liberaler Begründung der Forderungen ist in Köln nicht die Rede.

Schon acht Tage nachher schlug Geißel in einem Schreiben an seinen Suffraganbischof Müller nach Frankfurt Forderungen vor, die das soeben Beschlossene verlassen: Freiheit des Glaubens und der privaten und öffentlichen Religionsübung; gänzliche Unabhängigkeit jeder religiösen Genossenschaft vom Staat in allem, was ihre gewährleistete und geschützte Verfassung, Selbstgesetzgebung und Selbstverwaltung hinsichtlich der Personen und Sachen betrifft; Gleichheit aller Religionsgenossenschaften in bürgerlichen Rechten[1]. Letzteres kann, jedenfalls bei einiger Freiheit der Bildung neuer Religionsgesellschaften, nur heißen: Abschaffung aller öffentlich-rechtlichen Privilegien einzelner Kirchen, Trennung von Kirche und Staat[2]. Wie kommt Geißel zu solch plötzlicher Aenderung seines Standpunkts? Er spricht es selbst aus: Er habe erst in diesen 8 Tagen den Entwurf geprüft, den der Ausschuß der 17 aufgestellt hat. Aus diesem hat er offenbar die Ueberzeugung gewonnen, daß in Frankfurt nur auf der Basis der Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften Forderungen gestellt werden können, und so übernimmt er die Forderung des Siebzehnerausschusses, betont ihm gegenüber nur besonders die Freiheit der Religionsgenossenschaften, streicht die Gleichheit auch in politischen Rechten und schiebt die Worte: „gewährleistete und geschützte Verfassung" ein. Gerade diese Aenderungen zeigen, daß Geißel sich auf den Standpunkt der Trennung noch

[1] S. Pfülf, Geißel a. a. O. I, S. 524. [2] S. o. Anm. S. 1.

nicht festgelegt hat; er wählt diese zweideutigen Worte, von welchen aus unter Umständen wieder die alten Privilegien reklamiert werden können.

Vier Tage später antwortet Müller, daß der Entwurf der 17 bei der Beratung des Parlaments nicht zu Grund gelegt werde. Er berichtet, daß die Klerikalen in Frankfurt mit Geißels Vorschlag einverstanden seien, nur die Worte „gewährleistet und geschützt" weglassen möchten, „da sich eine ungünstige Deutung an dieselben anschließen könnte" [1]. Mit anderen Worten: Die Klerikalen in Frankfurt haben gemerkt, daß sie die Unabhängigkeit der Kirche nur durchsetzen können, wenn sie für ihre Kirche auf jeden besonderen staatlichen „Schutz und Gewährleistung" verzichten, wenn sie Trennung von Kirche und Staat verlangen. Ausdrücklich wird von ihnen auch die Forderung gestellt: „Für die Beschaffung des Kultus und des Unterhalts der Kirchendiener hat jede Religionsgesellschaft selbst zu sorgen", und der Zusatz: „Soweit beides nicht durch Dotation gesichert ist oder dem Staat, den Korporationen oder Privaten kraft Vertrags oder besonderen Rechtsgrunds obliegt", kann, wenn er dem Hauptsatz nicht widersprechen soll, nur sagen wollen: Die staatliche Dotation der katholischen Kirche ist kein Privileg, das sich mit ihrer privatrechtlichen Stellung nicht mehr vertrüge, sondern hat einen besonderen Rechtsgrund [2].

Dem entsprechend schrieb am 4. Juni der Abgeordnete Fürstbischof Diepenbrock an Geißel: „Auf völlige Kirchenfreiheit scheint es bei der Majorität abgesehen zu sein; sie ist dankbar zu akzeptieren, nur muß zugleich das Kirchenvermögen garantiert werden" [3]. Die klerikale Partei hat sich also von den Kölner Beschlüssen wirklich zu dem Standpunkt der „Majorität" d. h. der Forderung der Trennung von Kirche und Staat bekehrt, d. h. sie hat eingesehen, daß, wenn Unabhängigkeit der Kirche erreicht werden soll, dies nur durch Forde-

[1] S. Pfülf, Geißel, I, S. 524.
[2] S. o. S. 39 f. [3] S. Pfülf S. 525 f.

rung der Trennung möglich ist. *Trennung von Kirche und Staat ist* temporum ratione habita notwendig als ein minus malum.

Allerdings wird Diepenbrock zunächst wieder schwankend, als sich die Konsequenz: Aufgabe der staatlichen Dotation bei den bisher staatspatronatischen Stellen, zeigt[1]; aber er unterschreibt den Antrag Nagel und zieht damit offenbar auch diese Konsequenz, zu der die Rheinländer und Westfalen von Anfang an bereit sind. Und trotzdem enthält sich der *Antrag Nagel*, in dem der katholische Verein nun seine Forderungen niederlegt, der Forderung der Trennung, aus der alle die einzelnen Freiheiten von selbst folgen würden, sondern beschränkt sich auf den unklaren, negativen Ausdruck Unabhängigkeit und zählt dann einzelne Freiheiten besonders auf. Auch wenn man überzeugt war, daß diese Freiheiten nur bei Trennung zu erreichen sind, so wollten sich doch die Führer *die Möglichkeit nicht von vornherein verbauen, das zu erreichen, was ihr eigentliches Verlangen war: Unabhängigkeit von der staatlichen Aufsicht mit Beibehaltung der Privilegien.* Aber in den Reden und Flugschriften gibt man sich, als ob die positive Ergänzung zum Antrag Nagel lauten würde: Trennung d. h. privatrechtliche Stellung aller Religionsgenossenschaften, wenn man auch das Wort Trennung meist vermeidet[2]. Und daß der geforderte Zustand nur ein minus malum

[1] S. o. Anm. S. 51.

[2] Es handelt sich ja hier immer nur um das *rechtliche* Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche als Korporation. Und eine rechtliche *Trennung* zwischen Kirche und Staat bedeutet zwar, daß der Staat rechtlich indifferent sein muß gegen alle Religionsgesellschaften, d. h. keiner Rechtsprivilegien zukommen lassen darf, schließt jedoch concordia sacerdotii et imperii, ein Staatsregiment nach den Grundsätzen der christlichen Moral, ein Zusammenwirken von Staat und Religionsgesellschaften in der Armenpflege usw. keineswegs aus. Von den Klerikalen (wie auch von anderen) ist beides immer verwechselt worden in ihren Veröffentlichungen und Reden. Typisch hiefür ist *Döllinger* in dem Extrablatt zu den Flugblättern (s. o. S. 12): „Indem wir Unabhängigkeit der Kirche vom Staat in ihren eigenen Ange-

darstellt, das kommt nur bei den wenigsten auch in der Debatte zum Ausdruck; die meisten — und darunter ist Bischof Geritz, und sind Döllinger und Förster, die in Würzburg ganz anders sprechen — fordern ihn nach dem Vorbild von Belgien und Amerika um der Freiheit und Einheit und Toleranz willen als das an sich Notwendige, d. h. sie begründen ihre Forderung mit den Prinzipien des liberalen Katholizismus, der gerade bei den Führern sicher nur Maske war[1].

Nun kam die Schulfrage. Sie erforderte „lange Beratungen" im katholischen Verein[2]. Hier merkten offenbar viele Klerikale erst

legenheiten verlangen, treten wir der anderwärts besprochenen absoluten Trennung des Staatlichen und Kirchlichen, welche immer auf eine gegenseitige Indifferenz und Feindseligkeit hinausläuft, geradezu entgegen, und wollen ein Verhältnis zwischen beiden Sphären erzielen helfen, wodurch sie sich wechselseitig in der großen Aufgabe der Neuzeit unterstützen". Daß der von mir gesperrte Relativsatz falsch ist, wenn „Trennung" bedeutet: „rechtliche Trennung", beweist das Beispiel von Amerika. Döllinger weiß das genau, er will ja die amerikanischen Verhältnisse herbeiführen (s. o. S. 34 ff.); aber die Zweideutigkeit in dem Wort Trennung ist absichtlich; er will vermeiden, daß die jetzt als minus malum gewollte Trennung zu einem Strick werde, durch den für alle Zukunft der katholischen Kirche ihre eigentlichen Ansprüche abgedreht werden können.

[1] Das Frankfurter Journal vom 31. August 1848 schreibt: „Es fällt auf, daß die Bischöfe gerade in dem Augenblick sich von Frankfurt entfernen, wo die Trennung der Kirche vom Staat, eine das Interesse der Kirche vorzüglich betreffende Angelegenheit, in der Nationalversammlung zur Erörterung und zum Beschluß kommen sollte". Dies trifft nun auf Bischof Geritz nicht zu, er hielt eine sehr „liberale" Rede in der Kirchendebatte und war bei der Abstimmung anwesend. Aber allerdings die beiden andern Bischöfe sind ausgetreten, Müller am 7. August vor Beginn der Kirchendebatte, Diepenbrock am 29. August, mitten während der Debatte. Unmöglich ist es nicht, daß sie, die den unverfänglichen Antrag Nagel beide unterschrieben haben, bei der Debatte und Abstimmung deshalb fern blieben weil sie bei dem Eifer ihrer Partei für die Trennung sich für die Zukunft zu kompromittieren fürchteten, vielleicht sogar weil sie mit diesem Eifer nicht einverstanden waren. Vgl. Diepenbrocks Zweifel an dem Nutzen der abstrakten Kirchenfreiheit (s. o. Anm. S. 51); Bischof Müller ist später in Würzburg derjenige, der am meisten auf dem kanonischen Standpunkt verharren möchte, der am wenigsten geneigt ist, das minus malum der Trennung mit seinen Konsequenzen namentlich in der Schulfrage anzunehmen. Vgl. auch die Zuschriften aus seiner Diözese Westfalen s. o. Anm. S. 27. [2] S. o. S. 43.

die Konsequenzen jenes minus malum: Die Kirche kann nicht mehr die Leitung der öffentlichen Schule beanspruchen. Und vor allem: Hier ist es nicht möglich, einen so allgemeinen und negativen Antrag zu stellen, wie in der Kirchenfrage, der die Möglichkeit der kirchlichen Herrschaft über die öffentliche Schule noch zugelassen hätte. Hier muß man sich entscheiden: Die Schule der Kirche oder Schulfreiheit. Die erstere Forderung wäre niemals durchgegangen, hätte außerdem zu den liberalen Reden in der Kirchendebatte zu schlecht gestimmt. Also muß man sich für Unterrichtsfreiheit entscheiden, und für Abhängigkeit der Schule von der Gemeinde, in der die Geistlichen noch am ehesten Einfluß haben.

*Man proklamiert also den liberalen Standpunkt in allen seinen Konsequenzen im Parlament, in der Kirchenfrage nur durch die Reden, in der Schulfrage auch durch die Anträge.*

Nun kam es am 11. September zur *Abstimmung in der 1. Lesung*. Die klerikalen Anträge wurden niedergestimmt; die Versammlung entschied sich gegen die Stimmen der Klerikalen für die Sätze: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor den andern Vorrechte durch den Staat, es besteht fernerhin keine Staatskirche." Der *Staat hatte sich also von der Kirche getrennt*, und die Klerikalen konnten mit einem gewissen Schein des Rechts behaupten: Er hat es *ohne unser Zutun* getan. Es war nur ein *Schein*; denn sie selbst hatten zwar nicht in ihren Anträgen, aber in ihren Reden diese Trennung gefordert. Und in den Reden auf dem Katholikentag in Mainz, in den Berichten der Abgeordneten an ihre Wähler, im „Katholik" und den „historisch-politischen Blättern" — nirgends wird darüber geklagt, daß der Staat sich von der Kirche getrennt habe, sondern im Gegenteil nur darüber, daß durch die Worte in § 14: „bleibt aber den Staatsgesetzen unterworfen" die Trennung nicht genügend gesichert sei, die liberalen Prinzipien dem Polizeistaat gegenüber noch nicht genügend durchgedrungen seien. Aber als nun im Oktober und November in *Würzburg* die offi-

zielle Kirche ihre Stellung festlegte, da beschloß sie, wieder ganz auf den kanonischen Standpunkt sich zu stellen und nicht das minus malum von vornherein als notwendig zu fordern. Nachdem man durch den Frankfurter Trennungsbeschluß die gewünschten Freiheiten erreicht hatte, brauchte man nicht mehr die eigentliche Meinung zu verbergen und sich einen liberalen Anschein zu geben; man proklamierte also wieder wie in Köln den echt katholischen Standpunkt: Unabhängigkeit der Kirche von staatlicher Aufsicht, aber concordia zwischen Kirche und Staat, d. h. privilegierte Stellung der Kirche im Staat. Die Trennung nahm man hin als etwas, was der Staat der Kirche aufgezwungen hat[1]. Es mag sein, daß gerade für die in Frankfurt führenden Klerikalen, Döllinger und Förster, diese Wahrung des kanonischen Standpunkts in Würzburg nicht viel mehr als eine Formalität war; sie hatten sich tatsächlich mit der Trennung als dem minus malum abgefunden. Abgesehen von der Schulfrage finden wir überhaupt auf der ganzen Konferenz nicht sehr viel Bedauern darüber, daß die Frankfurter Versammlung die Privilegien abgeschafft habe; den besonderen Staatsschutz glaubte die Mehrzahl entbehren zu können; die Dotation hoffte man auch bei der Trennung als Kompensation für den Raub behalten zu können, im übrigen war man froh, daß durch die Trennung die Staatsaufsicht über die kirchliche Vermögensverwaltung abgeschafft war. Auch gegen die obligatorische Zivilehe hatte man eigentlich nichts einzuwenden; Geißel begrüßt sie sogar[2]. Man richtet sich in allen Beschlüssen

[1] Döllinger hatte in Würzburg in seinen Thesen zuerst noch gesagt: „Insofern die Staatsgewalt sich von der Kirche trennt, verhält sich die Kirche dabei bloß passiv, sie läßt es geschehen, ohne es zu billigen und ohne es hindern zu wollen." Aber auf den Protest des Bischofs Müller (s. o. S. 63) wurden die Worte mit Zustimmung Döllingers dahin abgeändert: „Die Kirche läßt, ohne es zu billigen, geschehen, was sie nicht hindern kann." (Archiv für kath. Kirchenrecht 21, S. 227.)

[2] Archiv 22, S. 453; ebenso Hist.-pol. Bl. 22, S. 86. Gerade dieser Punkt ist bezeichnend dafür, daß die Führer der Klerikalen im Jahr 1848, und zwar auch noch im November, da das Ansehen der Nationalversammlung schon erschüttert war, die Trennung wirklich als unvermeidlich ansahen

auf die Trennung als sicher bevorstehend ein, wenn man auch immer zuerst den kanonischen Standpunkt als den eigentlich kirchlichen betont und die Trennung nur passiv hinnehmen zu wollen erklärt. Und so darf man vielleicht sagen, daß der Döllinger, der in Frankfurt und Mainz Gleichheit aller Religionsgenossenschaften und privatrechtliche Stellung im Staat verlangt hatte, abgesehen von der liberalen Begründung ebenso ehrlich oder noch ehrlicher war als der Döllinger, der in Würzburg den kanonischen Standpunkt als Forderung festhielt und doch zugleich überzeugt war, daß tatsächlich diese Forderung temporum ratione habita nur noch eine Formalität sein könne. Ob es in Würzburg auch solche gegeben hat, die nicht an die Durchführung der Frankfurter Beschlüsse glaubten und die darum wirklich die Möglichkeit einer Durchführung des kanonischen Standpunkts (Selbständigkeit der Kirche und zugleich Privilegierung) erhofften, ob namentlich der Leiter des Ganzen, Erzbischof Geißel, es „für keineswegs ausgeschlossen hielt, daß er seine Ziele auch ohne Tribut an den Radikalismus von der Regierung direkt erreichen könnte“ [1], das darf man vielleicht bezweifeln. Seine Worte klingen eher so, als ob er nicht mehr an diese Möglichkeit glaubte [2]. Döllinger und Förster haben sicher nicht daran geglaubt [3]. Geißel hat

und daß sie anzunehmen entschlossen waren, was sie später durchaus zurückwiesen. Denn kaum war die Revolution überwunden, so richteten z. B. die fünf Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz eine Denkschrift an ihre Staatsregierungen, deren erste Forderung lautete: „Beseitigung aller Märzkonzessionen wie der Civilehe“ (Karl Hase, Ges. Werke Bd. X, S. 640, in dem Aufsatz: Die evang. protestantische Kirche des Deutschen Reichs. Eine kirchenrechtliche Denkschrift 1848/52). Auch die deutschen Bischöfe waren noch im November 1848 zu „Märzkonzessionen“ in kirchlicher Beziehung bereit, die sie vorher wie nachher verdammt haben.

[1] Schnabel a. a. O., S. 18.

[2] Z. V. Archiv 21, S. 226: „Privilegien wird die Kirche im neuen Staat nicht haben.“ Oder in dem bloß für die Bischöfe bestimmten Promemoria vom 1. Oktober (21, S. 184) nennt er es noch den günstigsten Fall von den drei zu erwartenden Möglichkeiten, daß der neue Staat sich von der Kirche zurückzieht, sie ganz aufgiebt und sie sich selbst überläßt, so daß sie schutzlos wird von der Seite des Staats.

[3] Döllinger sagt (Archiv 21, S. 227): Künftig wird die Kirche nur

ja tatsächlich später seine Ziele erreicht ohne jenen Tribut zu zahlen, und er verdankte das eben jenem geschickten Lavieren, das wir bei den Klerikalen in dieser ganzen kritischen Zeit nun beobachtet haben. Aber im Jahr 1848 wird er schwerlich die kommende Zeit schon so vorausgesehen haben. Immerhin mag die Erschütterung des Ansehens der Nationalversammlung auch dazu beigetragen haben, daß die Klerikalen in Würzburg und sogar in der öffentlichen Denkschrift vom 14. November wieder ihre letzten Ziele proklamierten.

Am schwierigsten war auch in Würzburg die Stellungnahme in der Schulfrage. Hier war man einigermaßen gebunden durch die Frankfurter Anträge und konnte darum die kanonischen Ansprüche nur noch in allgemeinen einleitenden Sätzen erheben[1]. Die Schulfrage machte auch den Bischöfen in Würzburg viel Kopfzerbrechen; hier allein fiel es der Versammlung sehr schwer, die Konsequenzen der Trennung auf sich zu nehmen, sei es auch nur in der Form: „Die Kirche läßt, ohne es zu billigen, geschehen, was sie nicht hindern kann." Döllinger zeigte hier am deutlichsten, daß er die Verhältnisse für unabänderlich ansah und ohne jenen Tribut nicht an eine Erreichung der Selbständigkeit der Kirche mehr glaubte, daß es ihm also mit dem Hinstreben auf das minus malum der Trennung in Frankfurt ernst gewesen war. Er suchte den Episkopat zu einer Erklärung zu bestimmen zu Gunsten der unbeschränkten Lehr- und Unterrichtsfreiheit, als des einzigen Mittels unter den gegenwärtigen Verhältnissen, um die Schule nicht ganz zu verlieren. „Die Kirche ist jetzt in eine solche Stellung gekommen, daß sie von zwei Uebeln

---

noch den Schutz haben, der ihr nach dem gemeinen Recht zukommt und sich keiner Bevorzugung erfreuen. In Frankfurt ist es ausgesprochen und überall wird es ausgesprochen: Keine Staatskirche mehr.

Ebenso Förster (Archiv 22, S. 235): „Die Kirche wird künftig auf sich selbst angewiesen sein wie vor Konstantin und sie wird sich selbst helfen." Aehnlich verschiedene andere Aeußerungen.

[1] S. o. S. 57. (Denkschrift, Archiv 21, S. 111): „Die Kirche kann nimmer sich trennen von dem Bewußtsein des ihr gegebenen Auftrags: Gehet hin und lehret alle Völker."

das eine, die allgemeine Unterrichtsfreiheit als das geringere wählen muß“[1]. Aber Geißel und sein Suffragan Müller haben es auch in der Schulfrage durchgesetzt, daß man sich in Würzburg, anders als in den Frankfurter Anträgen, nur auf Unterrichtsfreiheit *für die Kirche* festlegte[2]; und Döllinger hat selbst die Formulierung dafür vorgeschlagen. So hat man zwar hier den kanonischen Standpunkt nicht vollständig festgehalten, aber wiederum eine Erklärung abgegeben, die es später ermöglichte, das Ziel zu erreichen, auch ohne den Tribut des minus malum zu zahlen, ohne die Privilegien aufzugeben[3].

[1] Archiv Bd. 21, S. 272; 254 ff. [2] Archiv Bd. 21, S. 271.

[3] *Schnabel* sagt a. a. O. S. 18, daß man in den Kölner Beschlüssen ein Abrücken der Klerikalen von den nach wie vor als Muster gerühmten belgischen und nordamerikanischen Verfassungen konstatieren könne, und sagt weiter, daß im Jahr 1848 alle deutschen Klerikalen dies Abrücken mitgemacht haben, auch die geschworenen Schüler Montalemberts. Nun können die Kölner Beschlüsse sicher nicht als ein Zeichen eines solchen „Abrückens“ aufgefaßt werden, denn die dort versammelten Bischöfe waren nie Schüler Montalemberts gewesen und haben, wie wir sahen, sich *nach* Köln eher dem Standpunkt Montalemberts genähert d. h. die Trennung wenigstens als minus malum für nötig gehalten (auch für Montalembert war sie vor 1848 ein minus malum). Ob es in Frankfurt „geschworene Schüler Montalemberts“ gegeben hat, läßt sich nicht sagen. Manche von den Rheinländern wie A. Reichensperger, der ja später ein intimer Freund von Montalembert geworden ist, werden seinen Anschauungen nahe gestanden haben, aber die übrigen Preußen und ebenso die Bayern, auch Döllinger, standen ihm fern. Aber im Jahr 1848, im Parlament, sind alle Klerikalen, auch die, welche Montalembert sonst sehr fern standen und weder vor noch nach 48 für die Trennung von Kirche und Staat, für das belgische oder amerikanische Vorbild begeistert waren, wie Diepenbrock, Förster, Geritz, Radowitz, Bally, Phillips, in der Kirchen- und Schulfrage temporum ratione habita soweit Schüler von Montalembert geworden, daß ihnen ein Zusammenwirken mit den wirklich „liberalen Katholiken“ keine Schwierigkeit bot (vgl. bei *Diepenbrock*: Joseph Hubert Reinkens, Melchior v. Diepenbrock, Leipzig 1881, S. 413; bei *Phillips* seinen Schulantrag und die Haltung seines Organs, der Hist.-pol. Blätter, bei den vier anderen ihre Reden in Frankfurt). In Frankfurt sind also jedenfalls nicht die „liberalen Katholiken“ „von Montalembert und vom belgisch-amerikanischen Vorbild abgerückt“, sondern viel eher die andern „aus Not“ liberal geworden.

Ob es in Frankfurt auch eine Anzahl solcher Klerikaler gab, die, wie

Ist diese ganze Entwicklung, wie wir sie hier gegeben haben, richtig konstruiert, so ist der Vorwurf der Zweideutigkeit gegen die Klerikalen in Frankfurt doch etwas zu modifizieren. Die liberale Begründung war sicher vielen nicht ernst, das einzig unverrückbare Ziel namentlich der Leiter, eines Geißel, Förster, Müller, Ketteler, Buß, aber auch eines Döllinger war die Freiheit ihrer Kirche. Und da man sie auf direktem Weg nicht erreichen konnte, so nahm man die liberale Flagge zur Hand, um sie auf einem Umweg zu erreichen[1]. Ebenso war es eine gewisse Zweideutigkeit, daß die Klerikalen in ihren Reden für Trennung und Gleichberechtigung warben und in ihren Anträgen wie in ihrer Ablehnung des Wortes Trennung die Möglichkeit offen ließen, die Freiheit auch ohne den Verlust der Privilegien zu bekommen[2]. Vollends war es nur Taktik, daß die Klerikalen gegen die Worte „wie jede andere Gesellschaft" Protest erheben ließen[3] und daß Döllinger später

Schnabel das von Geißel behauptet (S. 19), „von einer Trennung weit entfernt waren und die hierarchische Ordnung tief in das Gefüge des ... Staates zu senken entschlossen waren", die also wirklich an die Möglichkeit glaubten, die Selbständigkeit der Kirche ohne Aufgabe der Privilegien schließlich noch zu erreichen, die darum mit den Trennungsforderungen ihrer klerikalen Genossen im Parlament und mit der Flugschrift Döllingers sich nur unter voller Unehrlichkeit hätten einverstanden erklären können, das läßt sich nicht feststellen; wahrscheinlich ist es nicht.

Mit dieser Berichtigung ist natürlich die allgemeine These Schnabels, daß im Verlauf des Jahres 1848 die rheinischen Klerikalen vom „liberalen Katholizismus" abgerückt seien, noch nicht widerlegt, sondern nur behauptet, daß in Köln und Frankfurt (und ebenso in Mainz und Würzburg) nichts davon zu beobachten sei.

[1] „Die Protestanten erwogen wohl etwa, wie man kirchlicherseits dem Zeitgeist die ungefährlichsten Zugeständnisse machen könne; die Katholiken dagegen fragten, wie die Zugeständnisse des Zeitgeists am besten für die Kirche zu nützen seien" (Riehl, Land und Leute, 8. Aufl. Stuttgart, 1883. Bd. I, S. 359).

[2] Sehr bezeichnend sagt ein Artikel eines rheinischen Katholiken im „Katholik" vom 16. August (S. 393), der sehr warm für Trennung eintritt: „Ein Instinkt hat mich stets gewarnt, das Wort Trennung in den Mund zu nehmen."

[3] S. o. S. 59.

wegleugnete, daß er sich selbst auf den Boden der Revolution gestellt hatte. Aber die Forderung der Trennung selbst war nicht bloß den „liberalen Katholiken" in Frankfurt, sondern auch einem Döllinger und wohl den meisten ernst; temporum ratione habita wurde sie von ihnen für notwendig gehalten.

Wenn wir also nach Aufdeckung aller Motive und Hintergedanken noch einmal zurücksehen, so müssen wir unser oben abgegebenes Urteil wiederholen und bestätigen: Die Klerikalen vertraten in der Kirchen- und Schulfrage von allen Parteien am konsequentesten die Prinzipien des alten Liberalismus, wenn auch die meisten nur aus Taktik, temporum ratione habita. Aber freilich an der Kirchen- und Schulfrage wird es besonders deutlich, wie konsequenter formaler Liberalismus mit der material unliberalsten Gesinnung sich verbinden kann, wie die unliberalsten Zwecke den konsequentesten Liberalismus sich dienstbar machen können. Gewiß, ein Kauzer[1] oder Hermann Müller[2] wollten auch Freiheit in der Kirche, und manche von humanem Geist Beseelte wie Vogel oder auch Radowitz[3], ja auch der für eine Nationalkirche begeisterte Döllinger[4] und mit ihm noch manche, die später mit dem neuen katholischen System in Konflikt kamen[5], dachten jedenfalls nicht unmittelbar an eine Herrschaft von Rom. Aber die Führer waren ganz klar in ihren ultra-

[1] St. B. III, S. 1751: „Der Geist der Demokratie, der über die Erde geht, ... klopft auch an die Türe der Kirche, um Einlaß zu begehren; und die Türe wird sich auftun und die Kirche wird es nicht zu bereuen haben."

[2] St. B. III, S. 1700: „Geben Sie Unabhängigkeit, und das demokratische Element in der Kirche kommt ganz von selbst wie in Amerika und Irland."

[3] Vgl. des ersteren scharfes Auftreten gegen die Jesuiten in der bayerischen Kammer (Friedrich, Döllinger, Bd. II, S. 268), des letzteren in der Nationalversammlung s. o. S. 40.

[4] S. Friedrich, a. a. O. II. S. 370, seinen Toast auf die Nationalkirche beim Katholikentag.

[5] So Cornelius, Knoodt.

montanen Zielen und hofften mit Recht, daß nach Abschaffung der appellatio ab abusu, des Jesuitenverbots, des staatlichen Plazet und Stellenbesetzungsrechts, der staatlichen Aufsicht über die katholischen Schulen die Herrschaft der Hierarchie desto stärker sich entwickeln könne[1]. Selbst ein Döllinger hat zwar die Behauptung seines Kultministers Beisler zu widerlegen gesucht, daß in der katholischen Kirche der Papst absoluter Monarch sei, hat aber ebenso scharf gegen dessen Forderung einer mehr demokratischen Verfassung in der katholischen Kirche erklärt, daß die Verfassung dieser Kirche unabänderlich sei wie das Dogma[2]. Und weil liberale Männer wie Beisler[3], Tafel[4], Pfeiffer[5] diese antiliberalen Zwecke ihrer „liberalen" Gegner wohl erkannten, darum waren sie voll Mißtrauen gegen die klerikalen Forderungen und scheuten sich nicht, ihren eigenen Liberalismus formell zu verleugnen, um die wahre Freiheit zu retten.

## 4. Der Erfolg.

Fragen wir zum Schluß: Haben die Klerikalen in Frankfurt erreicht, was sie wollten? Die Urteile lauten sehr verschieden. Alle müssen anerkennen, was Radowitz an seine Wähler schreibt, daß die Beschlüsse „der katholischen Kirche eine weit

[1] Gebt der Kirche die Freiheit und sie wird herrschen können. (Vgl. die Verhandlungen in Würzburg). Sie scheuten sich auch gar nicht, in der Versammlung selbst diese Grenzen ihres Liberalismus sehr scharf zu ziehen.

[2] St. B. III, S. 1676. Blömer erklärt Pfarrwahl durch die Gemeinden für eine Veränderung des innersten Wesens des Katholizismus und darum für absolut unmöglich (St. B. III, S. 1795), was ihm Rösler von Oels mit einigem Recht bestritten hat (St. B. III, S. 1798).

[3] St. B. III, S. 1664: Ich erblicke in dem Ruf der Katholiken nach Trennung von Kirche und Staat lediglich die Abwehr der demokratischen Einrichtungen.

[4] St. B. III, S. 1655. [5] St. B. III, S. 1782.

günstigere Existenz im Staat als bisher gewähren, wenn sie unbefangen und richtig in Anwendung gebracht werden“ [1], daß eine josephinische Kirchenpolitik der Staatsgewalt künftig ausgeschlossen sei. Aber der als § 14 von der Versammlung in 1. Lesung angenommene Antrag Kuenzer schien allerdings durch seinen Nachsatz zweideutig zu sein. Der Vordersatz: „Jede Religionsgesellschaft (Kirche) ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig“, stimmt sachlich mit dem Antrag Nagel überein; der Nachsatz: „bleibt aber, wie jede andere Gesellschaft im Staat, den Staatsgesetzen unterworfen“ kann so aufgefaßt werden, daß er nur etwas Selbstverständliches aussagt und den Vordersatz nicht beeinträchtigt. Durch das „wie jede andere Gesellschaft im Staat“ wie schon durch den 1. Absatz scheinen sogar alle besonderen Knebelungsgesetze gegen die Kirche nach Art der französischen Trennungsgesetze von 1905 ausdrücklich unmöglich gemacht [2].

---

[1] Ges. Schr. III, S. 413.

[2] Rümelin schreibt mit Recht: „Bei der Abstimmung fiel zuerst das erste Minoritätserachten der Ultramontanen mit Glanz durch (es waren 357 gegen 99 Stimmen) und gleich darauf wurde der Kuenzersche Antrag, der ganz dasselbe mit anderen Worten sagte, angenommen ... Die beiden Punkte, um die es der kirchlichen Partei zu tun war, sind damit bewilligt, und doch waren viele, die dafür gestimmt hatten, des guten Glaubens, diesmal habe man doch die Ultramontanen recht durchfallen lassen“ (a. a. O. S. 92).

Diese Auffassung ist sicher richtiger als die von Wilhelm Oncken (das Zeitalter des Kaisers Wilhelm I., Berlin 1890, S. 202 ff.), der das Ergebnis der Frankfurter Abstimmung über die Kirchenfrage eben wegen jenes Nachsatzes, auch nach der zweiten Lesung, in der dieser Nachsatz vollends ungefährlich gemacht wurde, für eine Niederlage der Ultramontanen durch die Mehrheit erklärt, „die sich nicht täuschen ließ durch den bestechenden Klang des Schlagworts von der Freiheit der Kirche und ihrer Trennung vom Staat“. Reichensperger hat mit Recht gegen diese Darstellung protestiert und gesagt: „Die Hauptsache in bezug auf die Kirchenfreiheit haben die kirchentreuen katholischen Abgeordneten in Frankfurt 1848 erreicht.“ (L. Pastor a. a. O. I, S. 261). Auch folgendes ist ein Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung von § 14. In dem Verfassungsentwurf der drei Königreiche vom 26. Mai 1849, der im wesentlichen von den früheren Mitgliedern des katholischen Vereins in Frankfurt, Radowitz und Blömer, ausgearbeitet worden ist, ist der von den Ultramontanen so geschmähte (s. u. S. 79) Zusatz zwar weggeblieben, aber in den Motiven zu diesem Entwurf ist gesagt: „daß die

Religionsgesellschaften gleich jeder andern Gesellschaft den Gesetzen des Staats unterworfen sind, ist als keines besonderen Ausdrucks bedürftig erkannt und der betreffende Zusatz des Frankfurter Entwurfs deshalb ausgelöscht worden. Es versteht sich ganz von selbst, daß jede in die äußere Rechtssphäre eintretende Wirksamkeit der verschiedenen Religionsgesellschaften, sofern dieselbe vor dem Staatsforum Anerkennung und Berücksichtigung finden soll, sich mit den allgemeinen Staatsgesetzen in Uebereinstimmung befinden muß." Dieser Satz zeigt ganz klar, daß jener Sturm gegen den Nachsatz, der sich bei den Klerikalen erhob, tatsächlich keine Berechtigung hatte, daß ihre Führer in Frankfurt selbst nichts anderes gewollt hatten.

Auch die Darstellung Rothenbüchers (a. a. O. S. 105) ist darum falsch. Obwohl ich ihm gegenüber mich nicht in eine kirchenrechtliche Diskussion einlassen kann, so ist es mir doch unbegreiflich, wie er die Frankfurter Beschlüsse zitieren und dazu sagen kann: Trennung wurde nicht beschlossen. „Das System der öffentlich-rechtlichen Organisation der Kirchen ist unberührt geblieben." Gewiß die Anträge, die ausdrücklich privatrechtliche Organisation verlangten, wurden von der Mehrheit verworfen. Aber wenn nach § 14 keine Religionsgesellschaft vor den anderen Vorrechte durch den Staat genießen darf und sich andererseits nach demselben Paragraphen Religionsgesellschaften ohne jede Beschränkung in beliebiger Zahl bilden dürfen, so ist es mir völlig unbegreiflich, wie die Hauptkirchen noch ferner Korporationen des öffentlichen Rechts bleiben sollen. Es ist schließlich ein Wortstreit, welche kirchenrechtliche Organisation mit „Trennung von Kirche und Staat" bezeichnet werden soll; aber wenn man wie Rothenbücher das amerikanische oder das Genfer System mit Trennung bezeichnet, so lag die Trennung auch in der Konsequenz der Frankfurter Beschlüsse. Daß Rothenbücher diese falsch taxiert, geht auch aus seiner vorhergehenden Bemerkung hervor: Im Kirchenartikel sei die Anschauung des in Frankfurt herrschenden gemäßigten Liberalismus niedergelegt, also die Anschauung von Beseler und Welcker. Er hat übersehen, daß nur ein Teil des gemäßigten Liberalismus in der Kirchenpolitik mit Beseler und Welcker ging, ein großer Teil dagegen (die „liberalen Individualisten") die Forderung der Trennung sehr energisch vertrat. Daher kam es, daß in der Kirchenfrage Beseler in die Minorität kam und daß die Trennung beschlossen wurde.

Demgemäß ist auch die Notiz in dem neuesten Vortrag des Leipziger Kirchenhistorikers Hauck (Die Trennung von Kirche und Staat, Leipzig 1912, S. 17) zu korrigieren, welche sagt: „Der fünfte Artikel der Grundrechte von 1848 erklärte: Es besteht fernerhin keine Staatskirche. Darin lag noch nicht Trennung. Aber dadurch wurde sie vorbereitet." Allerdings nicht in diesem Satz, aber im Satz vorher lag schon die Trennung ausgesprochen.

Merkwürdigerweise hat auch W. Kahl, der in seinem „Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik" (Bd. I, 1894, S. 297) meiner Ansicht nach richtig geschrieben hatte, daß „die Grundrechte von 1848, und zwar

Dazu muß selbst der „Katholik“ [1] konstatieren, daß durch das ohne den mindesten Widerspruch des Parlaments aufgenommene Wort Mittermaiers in der Sitzung vom 12. September[2]: „Sie haben die Gleichstellung aller Konfessionen, die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, Entfernung aller Bevormundung von seiten des Staats beschlossen“ eine authentische Interpretation des Beschlusses der Nationalversammlung gegeben sei, die diesen Beschluß als völlig den klerikalen Wünschen entsprechend darstelle.

Die beiden anderen Sätze des § 14 von der Aufhebung aller

auf (genauer müßte es heißen: „entsprechend der“) Forderung der katholischen Fraktion der Nationalversammlung ... das System der Trennung von Staat und Kirche in Gesetzesparagraphen formuliert“ habe, nun seine Ansicht offenbar geändert. In seinen „Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. II. Jahrg. 1908, Nr. 43, Sp. 1367) hat er sich auf den Standpunkt gestellt, daß die Grundrechte das Trennungsprinzip überhaupt noch nicht ausgesprochen hätten. Karl Neundörfer (Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche, Inauguraldissertation, Mainz 1909 S. 54) tritt gewiß mit Recht dieser Auffassung von Kahl und von Rothenbücher entgegen.

Richtig sagt Goyau (a. a. O. II, 2, S. 355) über die Annahme des Kuenzerschen Antrags: „Il y avait quelque équivoque dans ce texte; la seconde phrase limitait jalousement la première; les deux idées que le doyen Kuenzer avait voulu marier entre elles risquaient, dans la pratique de se contredire et de se combattre bien loin de s'harmoniser; mais en votant cet article, le Parlement de Francfort mettait un terme au système joséphiste, et fermait un chapitre d'histoire. On ne savait pas exactement, à la lueur confuse d'un pareil texte, ce que serait l'Eglise d'Allemagne le lendemain et le surlendemain; mais ce qui était devenu certain, c'est qu'elle ne ressemblerait pas à l'Eglise de la veille et de l'avantveille; et c'est que le vote émis à Francfort par la représentation du peuple allemand donnait une arme aux sacerdoces contre les tentatives d'immixtion des pouvoirs civils.“

Ebenso richtig ist die Auffassung des Beschlusses wie des Verhaltens der Liberalen bei Golther, a. a. O. Trennung von Kirche und Staat war beschlossen in § 14, besondere Knebelungsgesetze gegen die Kirche waren unmöglich gemacht; und damit waren die Forderungen der Klerikalen erfüllt; aber eine gewisse Zweideutigkeit konnte allerdings, wenigstens nach der ersten Lesung, in § 14 gefunden werden.

[1] Vom 22. Sept., S. 459. [2] St. B. III, S. 2015.

Vorrechte und der unbeschränkten Erlaubnis zur Bildung neuer Religionsgesellschaften entsprechen den Forderungen der Klerikalen, obwohl sie den ersten abgelehnt haben[1]. Gegen diese beiden Sätze erhebt sich darum auch nirgends ein Protest, wohl aber gegen den Nachsatz des 1. Satzes (Antrag Kuenzer). Sobald jener Nachsatz in der Versammlung beschlossen war, rief Lassaulx dem Berichterstatter Beseler zu: „Sie haben damit den Nagel zum Sarg Ihres Reiches geschmiedet“[2]. Erzbischof Geißel schrieb an seinen Generalvikar: „Bei der Abstimmung über die Kirchenfrage ist das Resultat sehr ungünstig ausgefallen; die neuen Staatsflicker haben für die Kirchenfreiheit weder Kopf noch Herz; diese kleinen Volkstyrannen sind die enormsten Despoten, wenn es nach ihrer Laune geht“[3]. Vor allem protestierte der Katholikentag in Mainz und ließ eine „Verwahrung an die deutsche Nationalversammlung“ ergehen[4]. Allgemein fürchteten diese Klerikalen, daß mit jenem Nachsatz jedes spezielle Knebelungsgesetz gegen die Kirche verteidigt werden könne. Sie schlossen das aus der Ablehnung ihres eigenen Antrags, namentlich aus der Ablehnung der Sätze 2—4 des Antrags Nagel[5], welche doch nur eine Ausführung des Antrags Kuenzer bedeutet hätten, wenn man diesen ehrlich meinte. Jedenfalls sei die Entscheidung der Versammlung nicht klar, nicht folgerichtig eben wegen jenes Nachsatzes[6]. Dem Protest des Katholikentags folgten Massenproteste der Piusvereine an die Nationalversammlung, alle wegen jenes Nachsatzes, viele auch wegen des „Vergleichs der Kirche mit jeder Aktien- und Kasinogesellschaft“.

---

[1] S. o. S. 37 f.

[2] G. Beseler, Erlebtes und Erstrebtes, Berlin 1884, S. 65.

[3] Pfülf a. a. O. I, S. 546.

[4] Verhandlungen S. 161 f. [5] S. o. S. 15.

[6] Döllinger sagt in Mainz: „Wenn dieser Nachsatz immer nach Maßgabe des Vordersatzes interpretiert würde, also nicht in bezug auf religiöse, sondern nur auf andere Angelegenheiten Gehorsam verlangte, so wäre nichts Wesentliches zu erinnern. Aber es ist möglich, daß man unter Staatsgesetzen auch die jetzigen oder zukünftigen staatskirchlichen Gesetze verstehen könnte, wo es dann mit der kirchlichen Freiheit ein Ende hätte. Daß diese

Viel mehr Anlaß zu Protest als die Entscheidung in der Kirchenfrage gab natürlich die Entscheidung in der Schulfrage. Hier hatten die Klerikalen zweifellos eine Niederlage erlitten. Namentlich das Verbot geistlicher Schulaufsicht als solcher, das mit allen gegen nur 74 Stimmen ausgesprochen worden war, war ein schwerer Schlag und rief die lebhaftesten Gegenerklärungen hervor[1], ebenso das verunglückte Jesuitenverbot[2].

Die Proteste wirkten. In der Kirchenfrage wurden die Anstöße der Klerikalen an den Beschlüssen der 1. Lesung beseitigt. Das Jesuitengesetz wurde fallen gelassen. Auch in der Schulfrage wurde wenigstens für den Religionsunterricht die kirchliche Beaufsichtigung wieder zugelassen; im übrigen aber blieb es hier bei der Trennung der Schule von der Kirche. Abgesehen von dieser Schulfrage haben die Klerikalen in Frankfurt erreicht, was sie wollten. Freilich wenn man bedenkt, daß sie ihre eigentlichen Wünsche von Anfang an als unerfüllbar zurückstellten, daß ihre Forderungen für sie nur ein minus malum bedeuteten, so kann man verstehen, daß ihre Befriedigung doch nicht groß war; wenn das, was man aus Not annehmen will, auch noch verschlechtert wird, und zwar eben an dem Punkt, der der Kirche neben der Ernennung der Kirchendiener der wichtigste ist, so kann die Befriedigung nicht groß sein.

Aber das Glück war den Klerikalen ja holder, als sie selbst gehofft hatten. Das Einigungswerk mißlang, die Grundrechte traten nie in Gültigkeit, sondern wurden nur zum Teil in die oktroyierten Verfassungen aufgenommen, und die katholische Kirche gewann nun jedenfalls in den beiden Hauptländern Preußen[3] und Oesterreich[4]

---

Auslegung nicht die richtige sei, unterliegt nach allem, selbst nach der Entwicklung, womit der Antragsteller seinen Antrag begleitete, keinem Zweifel."

[1] Z. B. in der „Verwahrung" des Mainzer Katholikentags.

[2] S. o. S. 40.

[3] Durch die oktroyierte Verfassung vom 5. Dezember 1848.

[4] Durch die kaiserliche Verordnung vom 18. April 1850 und vollends durch das Konkordat von 1855.

mehr als sie in Frankfurt begehrt hatte; sie behielt die alten Privilegien und wurde doch fast gänzlich frei von der staatlichen Aufsicht. Der Führer der Klerikalen, Erzbischof Geißel, konnte wenige Monate, nachdem er die Bischofsversammlung in Würzburg geschlossen, an den Internuntius schreiben[1]: „Mit der neuen Konstitution tritt unsere Kirche in eine unvergleichlich freiere Stellung ein, als sie solche bisher gehabt hat; die Artikel räumen ihr eine Freiheit ein, so wie man sie nur wünschen kann"[2].

[1] Pfülf a. a. O. I, S. 661.

[2] Es erübrigt noch eine nachträgliche Bemerkung über das bei den Klerikalen so beliebte Wort „Unabhängigkeit der Kirche" (s. auch oben S. 21). Die spätere Zentrumspartei (Reichensperger, Ketteler) hat bekanntlich als Grundverhältnis zwischen Staat und Kirche so gerne das der „Koordination", der völligen Gleichordnung beider Größen vertreten. Auf dieser Theorie ruhten ja im Grund die Konkordate, die eigentlich nichts anderes als Verträge zwischen zwei gleichberechtigten Regierungen sind. (Ueber die Entstehung der Koordinationstheorie s. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, herausg. von Friedberg und Sehling, Bd. V, S. 104 ff., Aufsatz von Singer.) Es legt sich nun die Frage nahe, ob nicht die Klerikalen von 1848 den Ausdruck „Unabhängigkeit der Kirche" eben in diesem Sinne verstanden haben. Damit hätten sie sich außerhalb des modernen Staatsrechts, das die Souveränität des Staats als oberstes Axiom betrachtet, gestellt, damit wäre die von ihnen geforderte Trennung von Kirche und Staat theoretisch wenigstens etwas ganz anderes gewesen als das, was auch die ganz konsequenten Liberalen im Auge hatten, etwas ganz anderes als das amerikanische System, bei dem die Souveränität des Staats auch über die Religionsgemeinschaften selbstverständlich ist. Eben der Protest gegen den Nachsatz des Kuenzerschen Antrags scheint diese Ansicht besonders nahe zu legen, und Neundörfer (a. a. O. S. 50) schreibt darum den Klerikalen in Frankfurt diesen Standpunkt zu. Nun sind diese kirchen- und staatsrechtlichen Verhältnisse wohl vielen überhaupt nicht klar gewesen, wie auch vielen Liberalen bei ihrem Kampf gegen den Polizeistaat und bei der Abwehr der Staatseinmischung in die Freiheit der Korporationen nicht immer klar war, daß doch die prinzipielle Unterordnung aller Korporationen unter den Staat die Grundvoraussetzung des ganzen modernen Staatslebens ist; manche Klerikale mögen darum den Ausdruck Unabhängigkeit im Antrag Nagel wirklich im Sinne der Koordination verstanden haben, wie ja auch ein Gegner diese Auffassung den Klerikalen vorgeworfen hat (Plathner, St. B. III, S. 1987, unter Protest von Reichensperger und Müller!). Aber die Führer waren sich sicher klar, daß das Prinzip des modernen souveränen Staats ja

den einzigen Rechtsgrund für eine Neuordnung dieser Verhältnisse durch das Parlament bildete, daß Koordination im Jahre 1848 nicht mehr vertreten werden könne, wie denn auch das Wort in der Diskussion nirgends zu finden ist. Radowitz (s. o. Anm. S. 39) und R. v. O. (s. o. Anm. S. 27) betonen vielmehr ausdrücklich: Kirche und Staat müssen eben deshalb getrennt werden, weil durch die Bewegung von 1848 der Staat absolut geworden ist; Förster sagt: der Staat hat Rechte auch über die Kirche, sofern sie eine von ihm anerkannte Korporation ist (St. B. III, S. 1704); Döllinger fordert, daß alle Religionsgesellschaften gleichmäßig unter der Herrschaft der Gesetze stehen sollten, für den Staat nichts anderes seien als Korporationen wie jede andere (s. o. S. 34, ähnlich Lichnowsky), d. h. also, sie erkennen prinzipiell die Souveränität des Staates an (s. auch o. S. 21, sowie den Verfassungsentwurf der drei Königreiche o. Anm. S. 76). Neundörfers Auffassung ist also abzulehnen. Aber die Klerikalen wählten freilich wohl mit Absicht eben den stärksten Ausdruck „Unabhängigkeit vom Staat", damit die prinzipiell anerkannte Souveränität des Staats möglichst weit in den Hintergrund trete und das ihr entgegenstehende kanonische Prinzip der völligen Unabhängigkeit, ja Souveränität der Kirche so viel als möglich zur Durchführung kommen könne. Und der Antrag Kuenzer wurde deshalb so scharf bekämpft, weil er jene Souveränität des Staates absichtlich und ausdrücklich hervorhebt, von der der klerikale Antrag sicher ebenso absichtlich und ausdrücklich geschwiegen hatte.

## Lebenslauf.

Am 29. November 1883 als Sohn des damaligen Pfarrers Dr. Lempp in Oberiflingen geboren, erhielt ich, Richard Lempp, meinen ersten Unterricht auf den Volksschulen in Oberiflingen und Neckarsulm, weiterhin auf dem Gymnasium zu Heilbronn und den theologischen Seminarien in Maulbronn und Blaubeuren. Von 1901 bis 1906 studierte ich im Stift in Tübingen Philosophie und evangelische Theologie und hörte zugleich historische Vorlesungen bei den Herren Professoren v. Below und Busch. 1906 machte ich die erste, 1910 die zweite theologische Dienstprüfung; 1909 erhielt ich von der Harvard-Universität in Amerika, auf der ich 1908—1909 nochmals ein Jahr studiert hatte, den Grad eines bacc. s. theol. Nach einigen Jahren im unständigen Kirchendienst (in Stuttgart und an der deutschen Kirche in Lyon) wurde ich im November 1910 als Repetent an das evangel.-theol. Stift in Tübingen bestellt. Während der $1^1/_2$ Jahre auf diesem Posten befaßte ich mich aufs neue mit Geschichte und empfing von Herrn Professor Dr. Wahl die Anregung zu vorliegender Arbeit, die ich dann, Sommer 1912 als Stadtpfarrer nach Crailsheim ernannt, im Winter 1912/13 vollendete. Für die Anregung und für alle Förderung während dieser Arbeit sei Herrn Professor Dr. Wahl herzlicher Dank gesagt.